ISTINA

SOMMAIRE

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

Aux sources des mouvements spirituels
de l'Église Orthodoxe de Grèce :
Église et État aux XIXe et XXe siècles

ORIENT ET OCCIDENT

Orthodoxes et Protestants en Allemagne
Le Concile de Florence

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

Le « ministère » dans l'exégèse suédoise
Les mariages mixtes en Allemagne

REVUE TRIMESTRIELLE • 1960 • N° 2 • AVRIL-JUIN
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous paraît pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaître les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

AVIS

Des difficultés techniques ont occasionné le long retard des numéros de l'année 1960. Nous nous en excusons vivement auprès de nos lecteurs. Nous avons pris toutes mesures utiles pour combler rapidement ce retard et faire paraître ensuite dans les délais normaux les quatre fascicules de 1961.

Du problème au mystère

Le prochain concile retient a juste titre l'attention de tout le monde chrétien. Il le mériterait, certes, même si le Souverain Pontife n'avait pas établi entre ces assises et la grande cause de l'unité un rapport aussi étroit, car, dans l'état présent du monde, le renouveau qui en est attendu pour l'Eglise catholique ne peut manquer d'intéresser la chrétienté tout entière. Mais cet intérêt se trouve notablement accru en raison du dessein d'unité — fût-ce à lointaine échéance — qui préside à la convocation de cette assemblée.

Il n'est pas nécessaire de redire — la chose a été tant de fois rappelée déjà de la façon la plus officielle — que selon les prévisions actuelles le concile ne doit pas s'assortir de conversations directes avec nos frères séparés en vue de réaliser leur ré-union avec l'Eglise catholique : une telle ré-union, aux yeux des plus optimistes, ne peut s'espérer que dans un avenir encore éloigné. Ce que le pape Jean XXIII a déclaré à plusieurs reprises, c'est que les décisions du concile doivent, si elles sont écoutées et suivies, contribuer à donner à notre Eglise son vrai visage et la manifester à nos frères avec toute l'attirance propre de la vérité. C'est là, certes, un programme ambitieux, mais que la grâce de l'Esprit-Saint peut conduire à son achèvement. S'engager dans cette voie est, à coup sûr, faire preuve d'un sain réalisme inspiré par l'expérience de la précarité des accords conclus sur la base de vérités abstraites et faisant plus de fond sur la transformation des esprits et des cœurs. En dehors d'une telle transformation, d'ailleurs, les échanges de vues les plus raffinés en matière théologique auraient-ils jamais la moindre chance de conduire à des résultats satisfaisants ?

Pour concrétiser son propos, Jean XXIII a, en diverses rencontres, employé cette expression : « Nous voulons d'abord mettre de l'ordre dans la maison afin de pouvoir inviter ensuite nos frères séparés à nous y rejoindre. » Formule bien générale, sans doute, mais à laquelle les travaux préparatoires du Concile — et nous y incluons, à côté du labeur des Commissions officielles, les multiples études auxquelles l'annonce du concile a déjà donné et donnera occasion — ont commencé de fournir un contenu assez précis. La vaste consultation de l'épiscopat catho-

lique du monde entier, l'enquête accomplie près des diverses Congrégations de la Curie romaine, les suggestions et les Vota *des universités catholiques, tout cela qui sera mis à la disposition des Pères du Concile représente déjà un inventaire assez impressionnant des choses dont on peut à bon droit souhaiter qu'elles soient mises en un meilleur ordre dans l'Eglise. Et cet inventaire n'est pas terminé : les commissions préparatoires ont pour tâche de l'appronfondir et de le poursuivre et l'on peut croire qu'elles n'y failliront pas; mais plus encore : les suggestions qui pourront encore être faites, d'où qu'elles viennent, seront les bienvenues.*

S'il fallait d'un autre mot caractériser le dessein propre du concile, nous dirions volontiers qu'il se situe tout entier dans la recherche d'une plus grande authenticité à la fois dans la pensée et dans la vie de l'Eglise, dans ses institutions comme dans ses activités, dans son enseignement comme dans son rayonnement dans le monde, dans la conscience qu'elle a de ce qu'elle doit être et dans sa résolution de le devenir chaque jour davantage. Meilleure authenticité! A vrai dire aucun concile ne s'est jamais proposé autre chose. Mais peut-être celui-ci se distingue-t-il par l'ampleur de la tâche qu'il se propose, l'étendue de l'horizon qu'il veut embrasser.

On ne saurait manquer d'être frappé par la similitude de ce dessein avec l'objectif que s'est fixé, depuis de longues années déjà, le Mouvement œcuménique d'origine protestante : s'efforcer de faire que l'Eglise soit l'Eglise. *Il nous semble qu'il ne peut y avoir de meilleur terrain de rencontre entre nos frères séparés et nous-mêmes que cette commune recherche — et cette recherche en commun — d'une plus exacte et plus stricte authenticité dans la perception, l'assimilation et la mise en œuvre de tout ce que le Seigneur nous a révélé et qu'il a institué pour l'économie de notre salut. Dans cette recherche, sans aucun doute, les points de départ des uns et des autres sont fort distants et les moyens d'investigation fort divers : ce qui est, aux yeux des uns, certitude de foi n'est au regard des autres, en mettant les choses au mieux, qu'opinion discutable; les uns s'appuient, dans leur recherche, sur la garantie d'un magistère dont les autres récusent jusqu'à la possibilité. Ceci donne la mesure du chemin à parcourir. Cependant l'élément le plus réconfortant de cette recherche commune, ce qui donne le plus d'espoir que les voies où les uns et les autres s'engagent seront, en fin de compte, convergentes c'est moins ce que ceux-ci et ceux-là peuvent déjà tenir en commun que l'approfondissement spirituel que cette recherche suppose et impose. Sans doute est-ce là l'étape la plus décisive vers la restauration de l'unité chrétienne. Cette*

étape, il n'est peut-être pas inutile de nous arrêter à la caractériser.

∴

C'est par l'extérieur que tout d'abord l'homme aborde les choses. Le Mouvement œcuménique n'a pas échappé à cette loi : c'est à partir de considérations empiriques — la relative inefficacité de l'effort missionnaire — que les chrétiens se sont vus un jour contraints de se poser le problème de l'unité. Leurs premières démarches dans l'analyse qu'ils ont entreprise des données de ce problème ont, elles aussi, saisi la question par ses aspects les plus extérieurs, ou du moins par ses aspects les plus extérieurement sensibles ou appréciables, bien qu'étant en eux-mêmes d'un autre ordre. C'est ainsi qu'a pris naissance le mouvement du Christianisme *pratique poursuivant essentiellement des tâches concrètes d'ordre social tandis que, de son côté, le mouvement* Foi et Constitution *se livrait à un patient et minutieux relevé des points de divergence et d'accord dans la confession de la foi et les institutions ecclésiastiques. Travail, au demeurant, non seulement utile mais toujours nécessaire, car il n'y a de restauration possible de l'unité visible des chrétiens que par l'élimination des différences et oppositions fondamentales qui créent, à proprement parler, la division. Mais qu'ils relèvent de l'histoire, ou de la théologie, ces travaux ne pénètrent pas encore au cœur de la question. Au risque d'étonner le lecteur, nous en dirions volontiers autant de la prière — autre biais par lequel a été abordé le problème de l'unité. Il est, en effet, une manière d'envisager la prière qui demeure à la superficie des choses parce qu'elle ne va pas au-delà d'une simple demande. Loin de nous la pensée de minimiser l'importance ou l'efficacité d'une telle prière et de détourner de sa pratique clergé et fidèles de toutes confessions. On comprendra sans doute ce que nous voulons dire, si nous soulignons que l'effet le plus heureux (bien que peu spectaculaire) de cette prière, si intensifiée et si généralisée de nos jours, a été précisément de conduire les esprits et les cœurs au-delà d'une simple perception de l'unité comme « problème » et de commencer à la leur faire atteindre comme « mystère ».*

∴

Cette distinction entre le « problème » et le « mystère » de l'unité apparaît de plus en plus fréquemment dans les écrits concernant l'unité. Certains voudraient voir là une sorte d'évasion inconsciente, une voie commode mais elle-même sans issue permettant de sortir de l'impasse au fond de laquelle nous ont acculés en ce domaine les travaux d'exégèse, d'histoire ou de

théologie. Qu'il y ait là une possibilité, disons même un danger d'évasion, la chose est sûre. Mais ce danger n'existe que dans la mesure où, au lieu de simplement distinguer les deux aspects de la question de l'unité, on voudrait les dissocier et ne s'occuper du second qu'en abandonnant toute préoccupation du premier. Car ces deux aspects sont organiquement et intimement associés. Tout le nœud de la question nous semble être dans cette association qui n'est point accidentelle et que l'on pourrait, pour l'éclairer, comparer à celle de l'âme et du corps. Il est d'ailleurs caractéristique que si c'est par la voie de la prière (fût-elle tout d'abord de simple demande) qu'on en est venu à cette perception de la question de l'unité comme « mystère », un chemin analogue a été parcouru sur chacune des voies par lesquelles elle était abordée comme problème : celle de l'histoire, révélant l'importance des données psychologiques si intimement commandées en profondeur par la spiritualité; celle de la théologie, manifestant les racines théologales de l'ecclésiologie et portant son attention sur le mystère de l'Eglise en tant que Corps du Christ. Commencer d'atteindre au niveau proprement spirituel auquel se pose la question de l'unité est assurément un progrès dont on peut attendre d'importants résultats car c'est atteindre cette question en ses données les plus fondamentales et les plus objectives, en ce point où se noue — dans le prolongement même du mystère de l'Incarnation — cet admirabile commercium, *cet étonnant échange établi entre Dieu et l'homme pour l'achèvement du dessein créateur, rédempteur et sanctificateur de Dieu.*

∴

En faisant ces réflexions, nous ne nous éloignons pas de la pensée du prochain concile car s'il est un lieu et un moment de l'histoire où doit dominer la préoccupation d'atteindre à la substance spirituelle des choses, au-delà et à la source même des précisions théologiques ou des mesures canoniques appelées par les nécessités de notre époque, c'est bien en un concile général. Puisse la prière de tous nos frères, déjà unis ou encore séparés, attirer sur les travaux du concile les lumières qui, en manifestant la question de l'unité sous les espèces de son mystère, prépareront les voies à sa solution comme problème.

ISTINA.

Aux sources des mouvements spirituels
de l'Église de Grèce

-II-

Église et État au XIXe et au XXe siècle

M.-J. Le Guillou, O. P.

La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle laissait présager un conflit entre les tendances occidentalisantes et les tendances conservatrices[1] : il advint, en effet, sur un terrain décisif, celui des rapports de l'Eglise et de l'Etat[2]. Il se traduisit par l'affrontement de deux hommes, Pharmakidis et Iconomos, représentants de deux groupes religieux en train de naître, — et que nous retrouverons à travers toute l'histoire de l'Eglise de Grèce — les conservateurs et les libéraux.

Théoclite Pharmakidis[3], né le 25 janvier 1784 près de Larissa en Thessalie, reçut sa formation dans cette ville. Diacre à 18 ans (il prit le nom de Théoclite au lieu de Théocharis), il séjourna un moment auprès de son oncle, évêque du milieu constantinopolitain. Etudiant à l'Université de Bucarest en 1808, il fut, en 1811, ordonné prêtre : de son passage à Constantinople, il garda une impression défavorable du patriarcat, des évêques, et des intrigues russes.

En 1812, il enseigne à l'école de Kidonia, puis il part pour l'Italie; après avoir été à Vienne prêtre de l'Eglise grecque et

1. Cf. *La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle*, *Istina*, 1960, I, p. 95 sq.
2. Sur ce sujet, cf. Χρυσοστόμου Α. Παπαδόπουλου, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, I. Ἵδρυσις καὶ ὀργάνωσις τῆς αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1920.
3. Sur Pharmakidis, Χρυσοστόμου Α. Παπαδόπουλου *op. cit.*, pp. 55-56 et *passim*. Ph. Meyer, *Pharmacides Theoklitos*, dans *Realenc.* 15, pp. 293 ss. Voir surtout son Ἀπολογία; voir aussi Ἰγνατίου Μοσχάκη, *Eglise grecque* dans Lichtenberger, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, IV, 324 ss.

y avoir dirigé la revue *Logios Hermes*, il suit, à l'imitation d'Eugène Boulgaris et de Nicéphore Théotokis, les cours de l'Université de Göttingen de manière à bien connaître la théologie et à être le premier à pouvoir l'enseigner *scientifiquement*. Là, l'esprit libéral le marque très fortement. S'il reste en accord avec l'Eglise Orthodoxe pour ce qui est des dogmes, des sacrements, des cérémonies liturgiques, des mœurs, il garde toute sa liberté pour ce qui, selon lui, n'est que questions indifférentes, tel, par exemple, le *politeuma*, la constitution de l'Eglise[4]. Dans une méconnaissance de l'esprit de la tradition orthodoxe et de son passé historique, il partage les idées de Coraïs et cherche à fonder le système administratif de l'Eglise, l'organisation de son culte et de sa vie sur la seule Ecriture sainte et sur la raison[5]. Il participe à la guerre d'indépendance et y joue un rôle important, enseigne l'histoire ecclésiastique et la théologie à l'Académie ionienne, et devient directeur de l'imprimerie et du journal national. En raison de son opposition à Capodistria, qu'il considère comme un agent de la Russie, il est arrêté le 27 septembre 1829 et relâché le 7 mars 1830. Inspecteur de l'école d'Egine, il félicite en 1832 le missionnaire protestant Ionas King pour ses efforts d'illumination de la Grèce. Secrétaire du Saint-Synode, de 1832 à 1835, lié à la politique du régent Maurer, dont il est l'inspirateur, il est, avec son tempérament entier, vif et batailleur, le grand protagoniste de l'autocéphalie de l'Eglise de Grèce. Professeur à la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes, il devient, au cours de la crise de 1835, professeur à la Faculté de philosophie. Mis ainsi officiellement en question, il ne cesse dès lors de défendre son orthodoxie contre les accusations portées contre lui et de lutter contre l'influence de plus en plus grande de son adversaire : Iconomos.

Pharmakidis a beaucoup utilisé pour ses cours à l'Académie Ionienne les travaux de l'évêque de Pskov, Prokopovitch, bras droit de Pierre le Grand dans l'organisation de l'Eglise russe et la constitution du Saint-Synode[6]. Et il pense, sincèrement semble-t-il, que l'Eglise russe a proclamé son autocéphalie sans s'occuper de Constantinople. Aussi est-il persuadé que l'Eglise est « autocéphale et indépendante depuis le jour où ont été proclamées officiellement l'autonomie et l'indépendance politique de la nation. Du jour où la nation eut l'indépendance, l'Eglise est devenue autonome et autocéphale, parce que Etat et Eglise, sous leur forme extérieure, ne sont pas deux corps existant pour eux-mêmes[7]. »

4. Sur ce point, cf. Χρυσοστόμου Α. Παπαδόπουλου, *op. cit.*, p. 21; cf. aussi et surtout son 'Απολογία.

5. Sur les idées de Coraïs, cf. *La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle*, *Istina*, 1960, I, pp. 108 ss.

6. Sur la réforme de Pierre le Grand et sa signification, cf. R. P. C. Tondini, *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, Londres-Bruxelles, 1874.

7. Χρυσοστόμου Α. Παπαδόπουλου, *op. cit.*, p. 59.

L'autocéphalie de l'Eglise de Grèce, vœu de tout le peuple orthodoxe, vœu aussi de tout le clergé, tel était de fait, affirmait-il, le but dernier de l'insurrection. Il n'était d'ailleurs que d'y réfléchir : une autonomie politique sans autonomie ecclésiastique ne serait qu'un leurre. Le patriarche de Constantinople n'avait donc rien à voir avec cette question, il n'y avait aucun droit de regard; se libérer de son empire, c'était se dégager des influences russes qui s'exerceraient immanquablement par son intermédiaire. Une conduite simple s'imposait : proclamer l'autocéphalie de l'Eglise grecque *déjà acquise dans les faits*[8].

Constantin Iconomos[9], lui, est un autodidacte, qui a appris le français et s'est formé à l'école des anciens et des Pères. Après son mariage, il est ordonné prêtre en 1801. Prédicateur en Thessalie et en Epire, il enseigna ensuite au Lycée philologique de Smyrne qui fut fermé en 1819 à la suite de ses difficultés avec l'école évangélique. Il est en rapport, comme Pharmakidis, avec Coraïs et avec Kaïris. Mais lorsque en 1819 le patriarche mit en question dans une de ses encycliques les idées nouvelles, il se rangea du côté de ce dernier et lui écrivit pour le féliciter; il vint prêcher à Constantinople et y rencontra William Jowet et Williamson, membres de la *Société biblique*. En 1820, il devint prédicateur de la grande Eglise : il fit un voyage en Russie et aida Capodistria dans ses négociations (c'est lui qui, le premier, eut l'idée d'une école ecclésiastique pour la formation des clercs : elle verra le jour avec le *Rizarion* au milieu du siècle), il envoya au patriarche un mémoire sur le gouvernement de l'Eglise de Grèce, voyagea en Allemagne et en Italie (où il vit le pape). Rentré en Grèce en 1834, toute son activité consista à mettre en question, au nom de la tradition, l'autocéphalie de l'Eglise de Grèce et à rappeler les droits du patriarcat de Constantinople « centre inébranlable de l'Orthodoxie ». La nouvelle constitution n'est selon lui qu'une constitution inspirée des idées protestantes : Maurer, inspiré par Pharmakidis, a traité le peuple grec comme un palimpseste, sur lequel il a écrit ce qui lui plaisait au mépris de toutes les traditions[10]. La destruction des liens de l'Eglise de Grèce avec le Patriarcat de Constantinople, c'est, à dire vrai, la destruction des Pères, des Patriarches, des évê-

8. *Ibidem*.

9. Sur ce personnage cf. Χρυσοστόμου Α. Παπαδόπουλου, *op. cit.*, pp. 145-164 et *passim*. Ph. Meyer, *Oekonomos*, Realenc. XIV, 299-304. La source la plus importante est évidemment son œuvre, et en particulier : Τὰ σωζόμενα ἐκκλησιαστικὰ συγγράμματα Κωνσταντίνου καὶ πρεσβύτερου καὶ Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων. Athènes, 1862.

Cf. de plus, K. Σιβίνη, Ὑπόμνημα αὐτοσχέδιον περὶ τοῦ αἰδεσιμωτάτου Πρεσβυτέρου καὶ Οἰκονόμου τοῦ ἐξ Οἰκονόμων Μιχαὴλ Σχινᾶ, Λόγος ἐκφωνηθεὶς κατὰ τὴν τελετὴν τῆς κηδείας Κ. Οἰκονόμου, Athènes, 1857.

10. Cf. K. Οἰκονόμου, Τὰ σωζομένα Ἐκκλησιαστικά, Γ, p. 215.

La proclamation de l'autocéphalie était considérée comme un jour de gloire par Pharmakidis, comme un jour de malheur qui devrait être détruit à jamais, par Iconomos : *ibidem*, Γ, p. 492.

ques, des décrets apostoliques, de nombreux synodes, des traditions, en bref, de l'équilibre proprement spirituel et traditionnel de l'Eglise [11].

Très vite les oppositions entre les deux hommes s'avérèrent irréductibles. Pour Iconomos, Pharmakidis était un hérétique et un mécréant; pour Pharmakidis, Iconomos était un partisan de la Russie adversaire de l'hellénisme et du Patriarcat de Constantinople [12].

Il y avait certes entre eux des questions de tempérament, mais beaucoup plus profondément des questions de principes : il y allait de deux conceptions de l'Eglise et de sa tradition. Et de fait, c'est à partir de ce moment que se constituèrent et se cristallisèrent dans leur opposition deux groupes : les conservateurs et les libéraux [13], reflets de deux conceptions assez divergentes de l'Orthodoxie.

Les premiers se veulent essentiellement fidèles à la tradition et c'est en elle et par elle qu'ils instituent une critique de la situation concrète de l'Eglise Orthodoxe; les seconds entendent porter remède à des déficiences par trop évidentes, mais sans se préoccuper des grandes traditions anciennes dont ils ne se nourrissent guère.

Les oppositions entre les deux hommes se manifestèrent sur les différents plans de la vie religieuse et se nourrirent d'orientations divergentes; en les voyant se développer nous verrons se dégager leur sens fondamental.

Coraïs, on le sait, avait repris les idées de Suicerus sur la naissance et la distinction du sacerdoce et de l'épiscopat, et en 1830 nombreux étaient les partisans d'une présence de prêtres au Saint-Synode. Iconomos s'y opposa de toute son autorité.

Eugène Diogénidis publia alors une étude où il montra que les canons apostoliques attribués aux apôtres n'étaient pas authentiques. Iconomos réagit en soutenant l'authenticité de ces canons et en déclarant que l'auteur cherchait à soutenir l'existence de presbytériens hérétiques. Il s'attaquait, en effet, aux prédicateurs protestants, à leur traduction du *Notre Père*, du symbole de foi, et mettait en garde les maîtres contre les influences protestantisantes. Il importait au plus haut point, disait Iconomos, de garder la tradition [14].

Une opposition du même genre surgit lorsque Iconomos

11. Cf. Κ Οἰκονόμου, Περὶ τῶν τριῶν βαθμῶν τῆς Ἱερωσύνης καὶ περὶ τῆς γνησιότητος τῶν Ἀποστολικῶν κανόνων, Nauplie, 1835, pp. 1-2. Εὐαγγελικὴ Σάλπιξ, περιοδ. Β' n° 16.

12. Sur l'opposition de Pharmakidis à la Russie, cf. l'écrit publié anonymement sous le titre : « Ἑλληνισμὸς ἢ Ρωσισμός » Γ Α. Μαυροκορδάτου, Ἡ φωνὴ ἑνὸς μόνου Ἕλληνος ὑποστηριχθεῖσα ἀπὸ τὰς φωνὰς δύο ἄλλων, Athènes, 1854. Voir aussi, E. About, *La Grèce contemporaine*, p. 227.

13. Cf. Χρυσοστόμου Α. Παπαδόπουλου, *op. cit.*, p. 159.
Les titres habituels sont : οἱ συντηρητικοί, οἱ φιλελεύθεροι.

14. Cf. Χρυσοστόμου Α. Παπαδόπουλου, *op. cit.*, pp. 190 ss.

écrivit une étude identifiant Zacharias, fils du Barachie de l'Evangile, au père de saint Jean-Baptiste, Pharmakidis souligna le manque de fondement de cette position et remarqua que la tradition de l'Eglise Orthodoxe ne l'obligeait pas à soutenir la position d'Iconomos : il ne se sentait pas tenu, disait-il, d'accepter la pensée d'un Père tant qu'elle n'était pas celle de toute l'Eglise, et cela d'autant moins qu'il s'agissait d'un sujet qui n'avait pas de rapport avec la foi[15]. Un sujet d'opposition plus important fut la traduction des Evangiles et de la Bible. Comme nous avons déjà analysé les lignes essentielles du développement de la controverse, il nous est facile d'insister sur les fondements des diverses prises de position. Les partisans de la traduction étaient, de fait, les partisans d'une Eglise néo-hellénique — l'expression est leur — autocéphale, et ils entendaient, selon leurs formules, créer une Eglise vivante avec des prêtres formés, un peuple de laïcs, fils de lumière.

Iconomos vit dans la traduction de Vamvas une tendance à réduire à néant l'Eglise mère de Constantinople, puisqu'on se passait de son avis, ainsi qu'un oubli des bienfaits qu'on lui devait. De plus, cette traduction se faisait avec la collaboration des protestants au grand dam de l'Eglise Orthodoxe et aboutissait à dresser un christianisme ecclésiastique contre un christianisme biblique.

La traduction de la Bible entrainerait de plus la traduction des livres de prières et elle aboutirait ainsi à une transformation complète de la culture de l'Eglise Orthodoxe qui s'alignerait infailliblement sur l'enseignement des Eglises protestantes. Dans le mépris des Pères, qui aura pour conséquence inéluctable d'ouvrir les portes aux hérésies comme cela a eu lieu en Occident, on construirait, de fait, une Eglise néo-hellénique sur des bases protestantes[16].

La racine de l'opposition se dévoile ici nettement : Iconomos a conscience de défendre la conception orthodoxe et traditionnelle de l'Eglise contre des conceptions protestantisantes. Pour lui, en effet, la régulation de toute la vie du chrétien orthodoxe vient de l'Eglise, et une traduction de l'Ecriture ne doit pas faire l'économie de cette expérience ecclésiale nécessaire à tous.

La compréhension des Ecritures, pense-t-il, suppose d'abord et avant tout, une pénétration de la spiritualité de la foi orthodoxe de l'Eglise, et donc un contact vivant avec son enseignement et sa tradition. Le mystère ecclésial est donc premier, et

15. Cf. Χρυσοστόμου Α. Παπαδόπουλου, *op. cit.*, pp. 195-199.

Cf. la riposte de Pharmakidis, « Μετὰ τῆς μητρὸς καὶ τροφοῦ Ἐκκλησίας, ἧς τὸ κῦρος τῷ ὄντι ἀπαράγραπτον, ἀδιστάκτως φρονοῦμεν περὶ δογμάτων, περὶ μυστηρίων, περὶ ἱερῶν τελετῶν καὶ ἐθίμων, ἀλλ' ὄχι καὶ περὶ πραγμάτων πάντως ἀδιαφόρων », cf. Θ. Φαρμακίδου, Περὶ Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, Athènes, 1838, p. 146.

16. Cf. Οἰκονόμου, Περὶ τῶν τριῶν βαθμῶν τῆς Ἱεροσύνης καὶ περὶ τῆς γνησιότητος τῶν Ἀποστολικῶν κανόνων, Ἐν Ναυπλίᾳ Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ, περίοδος β', ἀριθ. 16

c'est lui qui doit retenir toute l'attention. L'influence des propagandistes protestants risque de faire oublier cette dimension décisive, d'autant qu'elle est appuyée par tous ceux, tels Pharmakidis, qui veulent une renaissance hellénique digne d'un Etat européen, c'est-à-dire marquée par un rationalisme occidental.

La renaissance d'une Grèce vivante n'entraîne donc pas pour Iconomos la tentation d'une sorte de modernisme ecclésiastique qui dissocie sans peine la foi et la constitution de l'Eglise, tel que le veut Pharmakidis, mais elle est bien au contraire appel à un ressourcement en profondeur qui puisse faire revivre dans le monde moderne les valeurs patristiques. Ne se dit-il pas, d'ailleurs, le disciple de Cosmas l'Etolien, de Nicéphore Théotokis et de Nicodème l'Hagiorite ? Quelle que soit cependant la valeur de la position d'Iconomos, il faut reconnaître ses profondes limites : il n'avait malheureusement pas encore perçu des questions posées par les rapports de la tradition et de la critique : si Iconomos vivait davantage la tradition orthodoxe, il la défendait souvent de façon bien maladroite et les critiques de Pharmakidis et de ses amis étaient, pour une large part, valables. Il était devenu au XIXe siècle impossible de soutenir l'authenticité de tous les canons apostoliques mais Iconomos ne s'en aperçut pas; il était de même impossible de ne pas faire un tri dans les différentes traditions orthodoxes qui toutes n'étaient pas la Tradition et il ne suffisait pas de tourner les yeux vers Constantinople.

Il manquait à Iconomos une formation aux méthodes scientifiques bien mieux connues de ses adversaires, une appréciation plus exacte et plus juste des problèmes posés par le monde moderne, perçus par le groupe de Pharmakidis et de ses amis.

Iconomos n'avait pas davantage commencé d'approfondir la dissociation nécessaire entre l'hellénisme et le christianisme, mais peut-on le lui reprocher à son époque ? La mise en question de l'hellénisme et de l'orthodoxie, commencée par les prédicateurs protestants n'avait fait que le rejeter encore plus totalement dans la position traditionnelle.

A vrai dire, d'ailleurs, Pharmakidis et Iconomos partent de fait des mêmes bases pour ce qui est des rapports de l'Eglise et de l'Etat. Ils n'ont jamais fait la critique des liens qui unissent l'Eglise et l'Etat en perspective byzantine : ceux-ci sont, pour eux, naturellement liés et si paradoxal que cela soit, à de rares exceptions, tel Androutsos, conservateurs et libéraux restent de nos jours fidèles à ces mêmes perspectives. Pour Pharmakidis, la tradition byzantine de subordination de l'Eglise à l'Etat justifie pleinement la position qu'il a prise dans la question de l'autocéphalie de l'Eglise de Grèce. Iconomos, lui, ne défend pas le petit Etat grec, mais il défend le lien selon lui indissoluble entre l'hellénisme et le christianisme, que toute l'histoire de l'Orthodoxie sous l'occupation turque n'a fait que renforcer :

Grégoire Byzantios, évêque de Smyrne, ne disait-il pas que la mission de l'hellénisme était divine et s'étendait à l'univers entier[17], faisant écho aux paroles que Jérémie II adressait en mai 1576 aux théologiens du Tubingue en sa qualité de successeur des apôtres[18].

Pharmakidis s'ouvre à l'Occident de toutes ses forces parce qu'il considère celui-ci comme le continuateur de l'hellénisme et des lumières de l'antiquité; Iconomos est soucieux d'un hellénisme identifié avec l'Orthodoxie, et pour une large part avec Byzance.

Il s'agit donc en fait de deux conceptions de l'hellénisme assez contradictoires : l'une toute ouverte sur l'Occident, et qui voyait dans la culture occidentale l'aboutissement dernier de tout l'effort patristique et byzantin; l'autre qui se refusait à l'Occident engagé dans une sorte d'autodestruction et qui identifiait l'hellénisme à l'Orthodoxie. La rupture avec Constantinople au sujet de l'autocéphalie était une mise en question décisive de cet hellénisme et le schisme bulgare sera la conséquence logique des positions prises par Phamakidis. Aussi les historiens grecs n'ont-ils pas ménagé leurs critiques au théologien qui ébranla sans doute définitivement les fondements de cet hellénisme, qui survivait à Byzance : pour avoir été attentif au destin politique de la Grèce, n'avait-il pas compromis à tout jamais l'avenir de l'hellénisme et sa mission universelle ?

La politique vint de fait, au moins provisoirement, au secours des positions d'Iconomos.

En raison des difficultés à fixer les frontières nationales de l'hellénisme, l'idée de libération nationale devint en effet très vite — entre 1840 et 1850 — synonyme de résurrection de l'Empire byzantin et l'idée maitresse de la politique extérieure de la Grèce. C'est ce qu'on appela *la Grande Idée*, soutenue par la propagande russe qui caressait l'idée d'un Empire grec sous un prince Orthodoxe, et par l'influence française reprenant la politique de la Révolution et de Napoléon[19].

A travers toutes ces vissicitudes, se constituait d'ailleurs une vision nouvelle de l'histoire grecque, qui faisait droit surtout aux vues d'Iconomos. En réaction contre les théories de Falmerayer qui contestait toute continuité à l'hellénisme et déniait à la population de la Grèce moderne toute relation avec la Grèce classique, Sp. Zambelios défendait la continuité de l'hellénisme et réhabilitait Byzance méprisée par les admirateurs de l'antiquité, tandis que Constantin Paparigopoulos retraçait — fort

17. Cf. Gloubokovsky, *L'orthodoxie dans son essence*, dans *Kristianskoe Tchténié* (janvier 1914), t. 241, pp. 3-22. Voir aussi Michel d'Herbigny, S. J., *La vraie notion d'orthodoxie*, dans *Orientalia christiana*, 1923, déc., t. II, 1, p. 6.

18. *Ibidem*.

19. Sur la « Grande idée », cf. Svoronos, *Histoire de la Grèce*. P.U.F., p. 48.

unilatéralement d'ailleurs — l'unité de l'hellénisme à travers les siècles : son œuvre classique, *Histoire de la nation hellénique depuis les temps héroïques jusqu'aux temps modernes* (1860-1872) donnera aux Grecs une vive conscience de l'hellénisme[20].

Le contexte idéologique dans lequel se déroulèrent les débats étant ainsi fixé, il est temps d'en venir aux événements eux-mêmes et aux textes législatifs qui furent votés.

I. — La charte constitutionelle de 1833

L'explosion de l'insurrection grecque coupa naturellement les relations entre l'Eglise en Grèce et le Patriarcat de Constantinople, demeuré sous le joug turc.

Deux problèmes occupèrent immédiatement les esprits : le statut de l'Eglise de Grèce et la liberté religieuse, en d'autres termes une conciliation entre les opinions traditionnelles et les idées modernes. Dès la première année de la libération, à la réunion des représentants des éparchies de la Grèce orientale, le 20 novembre 1821, tenue à Amphissa, il fut décidé : « Bien que la Grèce permette toutes les religions et toutes les langues et n'interdise en aucune façon leur usage, elle reconnaît cependant l'Eglise Orthodoxe orientale du Christ et la langue actuelle comme la religion dominante et la langue de la Grèce. » De plus, « un Grec n'était passible d'aucune peine en raison de ses opinions religieuses et politiques et c'était son devoir de tolérer les autres opinions religieuses et politiques ». La réaction provisoire de l'assemblée d'Epidaure du 1er janvier 1822 décidait, elle aussi : « La religion dominante de l'Etat grec est l'Eglise orientale du Christ; le gouvernement grec tolère cependant toute autre religion, dont les cérémonies et les rites peuvent être exercés sans empêchement. » La décision d'Epidaure était reprise sans modification à Astros le 23 avril 1823, tandis qu'à Trézène en mai 1827, on adoptait une formule nouvelle : « Chacun peut en Grèce exercer librement sa religion et jouir d'une protection semblable pour ce qui est du culte. L'Eglise Orthodoxe orientale du Christ est cependant la religion d'Etat ».

Pour être complet, signalons que la constitution civile examinée par l'Assemblée nationale à Argos, le 5 décembre 1821, déclarait : « La religion dominante de l'Etat grec est l'Eglise sainte et orthodoxe orientale du Christ : chacun peut professer sans empêchement sa religion, dont les cérémonies sont publiques, et il a droit à la même protection légale[21]. »

20. Ce livre est devenu un des grands classiques de l'Histoire grecque. On pourrait le comparer au rôle joué par Michelet pendant tout un temps en France.

21. Cf. sur ce sujet, Panagiotis Poulitsas, « *Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche im Griechenland* », dans *Die Orthodoxe Kirche im griechis-*

Les assemblées nationales d'Epidaure (1822) et de Trézène (1827) proclamèrent l'indépendance de la Grèce, tant du point de vue politique que du point de vue religieux. L'administration de l'Eglise se trouva donc remise par la force des choses entre les mains des autorités politiques de la Grèce orientale et occidentale et du Péloponèse. Dès 1822, une loi votée à Corinthe organisait un synode de six à huit évêques de la Grèce libre. On voulut nommer Mgr Porphyre, auparavant évêque d'Arta, comme archevêque de la Grèce occidentale libre, mais il refusa. De fait, c'est l'administration politique à laquelle participaient des hommes d'Eglise qui prit en main les questions ecclésiastiques, « jusqu'à la publication d'une nouvelle charte ecclésiastique concernant l'organisation supérieure de l'Eglise ». De nombreuses questions difficiles étaient en réalité pendantes : 1° le rétablisement d'une situation ecclésiastique normale (ordinations anticanoniques de prêtres et d'évêques, grand nombre de sièges épiscopaux sans titulaires); 2° l'application des canons à l'organisation de l'Eglise; 3° Le rétablissement d'une autorité supérieure ecclésiastique en Grèce, et c'était là poser tout le problème des rapports avec le Patriarcat de Constantinople.

Après diverses discussions assez compliquées et un prolongement de la rupture avec le patriarcat (celui-ci ayant publié une encyclique demandant la cessation de la résistance grecque), eut lieu une réunion de prélats qui demandèrent l'institution à côté de l'Assemblée Nationale d'un synode de trois à cinq évêques, qui s'appellerait commission ecclésiastique, et qui administrerait selon les canons. Ils composèrent aussi un mémoire réclamant la convocation de la hiérarchie et l'organisation d'une commision de deux ou trois évêques qui gouvernerait l'Eglise indépendamment du pouvoir politique. Cette proposition fut acceptée, mais la venue au pouvoir de Capidistria différa l'exécution des décisions.

Celui-ci, en grand politique et en homme religieux, s'attaqua aussitôt aux problèmes qui lui paraissaient importants : l'organisation de l'autorité supérieure de l'Eglise de Grèce, les rapports avec le patiarcat et la formation du clergé. Il craignait pour sa part que la rupture des liens avec le Patriarcat « ne mit en danger et même en morceaux l'hellénisme incarné dans la foi et inséparable d'elle ». Aussi entra-t-il en contact avec ce dernier et sans doute, n'eût été sa mort prématurée, aurait-il abouti à une solution. Aux dires d'Iconomos, les saints canons, les principes d'une saine auto-administration sous la haute surveillance du Patriarcat et de l'Etat « pour autant que cette surveillance appartient à la sphère des devoirs de la puissance séculière » eussent été les bases de la nouvelle charte de l'Eglise

cher Sicht, II, pp. 38-39 et Γ Κονιδάρη, Ἐπίτομος Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος (49-50, 1938), pp. 349-359. Voir encore : Εὐλόγιου Κουρίλα, Πατριαρχικὴ Ἱστορία, t. α', Athènes, 1951.

de Grèce. Il faut reconnaître cependant qu'en pratique Capodistria prit davantage l'attitude césaropapiste que celle de la collaboration à l'égard de l'Eglise[22].

L'Assemblée Nationale de décembre 1831 réunis à Argos décida — comme d'ailleurs l'avaient déjà fait diverses autres réunions nationales d'importance plus ou moins grande — que la religion dominante était celle de l'Eglise Orthodoxe d'Orient. Elle ajoutait que les questions ecclésiastiques seraient étudiées par un conseil de cinq membres de l'épiscopat, élus par la puissance législatrice et nommés par le gouvernement. Pour la première fois, le ministre des cultes parla de « l'Eglise grecque ».

Le premier, nous l'avons vu, Adiamantos Coraïs avait proclamé la nécessité de l'autocéphalie de l'Eglise de Grèce. Il reprenait au fond le principe du comte de Montalembert, qui le fit graver dans sa chapelle de la Roche-en-Brenil en 1860 : « Une Eglise libre dans un Etat libre », principe adopté plus tard par Cavour. Ses idées reçurent un accueil favorable de la plupart des dirigeants politiques, à l'exception de A. Mavrocordatos et de Colletti. Lors de l'avènement d'Othon le régent protestant, Maurer, bon connaisseur de la législation ecclésiastique de la Bavière, son pays, et particulièrement des consistoires, s'adjoignit au service de ses idées Phamakidis, qui tenait le principe suivant : « autonome et indépendante est la Grèce, autocéphale est son Eglise », et qui engagea Maurer à rompre tout lien canonique avec le Patriarcat de Constantinople[23].

Maurer nomma une commission de sept membres (trois clercs, dont deux évêques, et quatre laïcs cultivés) dont l'âme fut essentiellement Pharmakidis[24]. Cette commisison élabora un statut

22. Sur tout ceci, voir les ouvrages déjà cités de Mgr Papadopoulos et de M. Konidaris.

23. Sur la question des consistoires, cf. *Edict über die äussern Rechtverhältnisse der Einwohner der Koenigreichs Baiern, in Beziehung auf Religion und Kirchliche Gesellschaften; Conventio inter Sanctissimum Dominum Pium VII summum Pontificem et Majestatem Suam Maximilianum Josephum Bavariae Regem; Edict über die inneren Angelegen heiten der Protestantischen Gesammtgemeinde in der Königreich.* Voir à ce sujet l'étude de D. A. Petrakakos, *Zur rechtlichen Stellung der hellenischen Kirche. Ein Beitrag zur Kenntnis ihrer Verfassung und ihres Verhältnisses zum Staat. Abdruck aus der Festchrift für Emil Friedberg*, Leipzig, 1907, pp. 269-286. K. Δυοβουνιώτου, Σχέσις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας ἐν Ἑλλάδι, Athènes, pp. 50 ss. Mgr Chrysostome Papadopoulos dans son *Histoire de l'Église de Grèce* a mis sur deux colonnes les textes du consistoire bavarois de 1818, et la décision concernant le Saint-Synode de 1833; l'effet est saisissant. Cf. pp. 105-107. Cf. aussi Georg. Ludwig von Maurer, *Das griechische Volk in öffentlicher Kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe bis zum 31 Juli 1834*, Heidelberg, 1835.

24. Le rapport de la commission des 7 déclarait : « Pour que s'améliore la situation du Royaume de Grèce et pour que le clergé soit digne de la fin à laquelle il a été appelé, il faut tout d'abord que l'Église elle-même soit séparée de l'administration de l'Église de Constantinople, dont elle dépendait avant la guerre grecque et qu'elle soit instituée comme existant par elle-même, administrée par elle-même, ἀφ' ἑαυτῆς καὶ δι ἑαυτῆς, et responsable

qui fut soumis, pour la forme, à la hiérarchie qui manquait autant de formation théologique que de caractère, et publié le 23 juillet 1833. « L'Eglise Orthodoxe orientale et apostolique du Royaume de Grèce, qui sur le plan spirituel ne reconnaît d'autre tête que le fondateur de la foi chrétienne, Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, et pour chef au plan de l'administration le roi de Grèce, est autocéphale et indépendante de toute autre puissance, son unité dogmatique étant gardée intacte selon les idées de toutes les Eglises Orthodoxes. » C'était la proclamation de l'autocéphalie de l'Eglise de Grèce, sans la moindre négociation avec le Patriarcat de Constantinople. Selon cette charte, sous la souveraineté royale se trouvait le Saint-Synode du Royaume de Grèce, Saint-Synode permanent, composé de cinq membres, dont le président et deux conseillers étaient évêques, les deux autres pouvant êtres des prêtres ou des hiéromoines. Aussi en l'absence du représentant du Roi, toute décision prise au Saint-Synode était-elle sans valeur aucune. Rien n'était plus caractéristique de l'esprit de la Constitution que le serment suivant demandé à chaque évêque : « Je jure foi au Roi, obéissance aux lois du Royaume, accomplissement consciencieux de mes devoirs, fidèle maintien des droits et des privilèges de l'Eglise Orthodoxe orientale Apostolique de Royaume de Grèce, chaleureuse recherche de ses intérêts, conservation de son indépendance de toute puissance étrangère, éloignement de tout but transversal et accomplissement exact des devoirs généraux et partiels de mon service » (art. 8). Peut-être plus significatif encore était l'article 9. Il déterminait que le Synode agissait à l'intérieur de l'Eglise indépendamment de toute puissance séculière, et il concluait : « Puisque cependant il appartient à l'autorité supérieure de l'Etat de surveiller à titre principal tous les événements, rapports et actions qui ont lieu à l'intérieur de l'Etat, le gouvernement a le droit de prendre connaissance de l'objet des négociations et en conséquence, avant qu'on ait demandé son jugement, aucune décision synodale ne peut être satisfaisante ni être définitivement prise[25]. »

La conception césaropapiste ou peut-être plus exactement joséphiste qui est à la base des positions de Maurer et de Phar-

d'elle-même. Soumise à l'Église de Constantinople, elle ne pourra jamais s'améliorer »; ce serait en effet faire dépendre l'Église de Grèce d'une Église esclave d'un peuple d'une autre race et d'une autre religion. Et le rapport poursuit : « Nous ne voulons pas remonter jusqu'à la première situation de l'Église chrétienne, ni jusqu'à son histoire la plus ancienne, pour montrer que toute l'Église particulière existait par elle-même, sans être soumise à aucune autre, et constituait une véritable petite démocratie. » Suit une vue de l'histoire dans laquelle on analyse les textes des conciles pour montrer que les raisons données pour mettre une Église au-dessus des autres (et en particulier, pour Constantinople, à Chalcédoine, en 451) sont des raisons humaines, profanes et politiques (λόγοι ἀνθρώπινοι, λόγοι κοσμικοὶ καὶ πολιτικοί). *Cf.* Χρυσοστό μου Α. Παπαδοπούλου, *op. cit.*, pp. 87-89.

25. G. Konidaris, op. cit., p. 361.

makidis transparait ici de façon manifeste. Le statut de l'Eglise de Grèce se trouvait calqué sur celui des consistoires allemands et surtout — car c'était là un exemple Orthodoxe, bien que teinté lui aussi de protestantisme — sur celui du Synode de l'Eglise russe. Il livrait l'Eglise pieds et poings liés à l'Etat. Il est assez curieux de constater que les débats ont surtout porté non pas sur la question de l'indépendance spirituelle de l'Eglise, mais sur celle de savoir si la proclamation de l'autocéphalie de l'Eglise de Grèce était ou non canonique ? La plupart des théologiens grecs pensent que l'action menée pour y aboutir était canonique; si la base était canonique, ce qui ne l'était pas c'était, selon eux, la manière dont se fit cette proclamation sans négociation avec l'Eglise de Constantinople.

Le gouvernement était à dire vrai dans une position difficile : il devait assumer l'état catastrophique de l'Eglise de Grèce et mettre ordre à l'anarchie régnante (en 1832, le haut personnel ecclésiastique se trouvait réduit de 36 à 12). Les évêques, individuellement ou en corps, étaient aussi incapables de remédier à cet état de choses que de s'opposer aux vues de Pharmakidis. Aussi le gouvernement fit-il voter une loi sur les circonscriptions ecclésiastiques qui, modelées sur les circoncriptions administratives, furent au nombre de 40.

Malheureusement la solution proposée n'en était pas une : elle instituait, en effet, l'esclavage de l'Eglise et au lieu de guérir les plaies qu'il fallait panser, elle les entretenait : jusqu'à l'époque moderne le problème des évêques est resté le problème crucial de l'Eglise de Grèce et les essais de solution n'ont pratiquement jamais su jusqu'ici se dégager de l'ornière de Pharmakidis.

Malgré quelques protestations inefficaces l'Eglise de Grèce vécut sous cette organisation pendant une douzaine d'années. Après le vote de la Constitution nationale, parue au *Journal du Gouvernement* le 6 janvier 1844, on sentit la nécessité de modifier et de compléter la loi organique de 1833. Un nouveau projet fut décidé, mais pouvait-on légiférer sans la reconnaissance de l'autonomie de l'Eglise par le Patriarcat de Constantinople ? Ce scrupule combattu par Pharmakidis, entretenu par Iconomos, arrêta les politiciens. Ils votèrent simplement dans la Constitution de 1845 que la religion dominante de la Grèce était celle de l'Eglise de Grèce et que toute religion connue était tolérée, à l'exclusion de tout prosélytisme contre la religion dominante, et que l'Eglise Orthodoxe restait unie dogmatiquement à l'Eglise de Constantinople et à toute Eglise orthodoxe, gardant inviolablement les sentences apostoliques et conciliaires, les saintes traditions; elle était autocéphale et administrée par le Saint-Synode des évêques. On prévoyait même (art. 105) une nouvelle organisation ecclésiastique, mais elle ne fut pas votée par les députés l'année suivante. On en resta donc au statut de 1833.

Après diverses péripéties les négociations s'engagèrent avec

le Phanar, qui publia en 1850 son *Synodicos Tomos* : il ne reconnaissait pas l'autocéphalie de l'Eglise de Grèce, mais la proclamait, en lui apportant cependant quelques restrictions : l'autorité suprême serait le Saint-Synode permanent formé d'évêques se succédant par rang d'ancienneté, sous la présidence de l'archevêque d'Athènes, et gouvernerait l'Eglise selon les canons et indépendamment du pouvoir politique. Les évêques dans la liturgie mentionneraient le Saint-Synode et le Patriarcat; le président du Synode annoncerait par lettre son élection au patriarche de Constantinople et aux autres patriarches; les questions de l'administration de l'Eglise (élections, consécrations et ordinations, mariages et divorces, formation du clergé, prédication, etc.), seraient sous la juridiction du Patriarcat; les questions qui regardent l'Orthodoxie dans son ensemble seraient adressées au Patriarcat. L'Eglise de Grèce se pourvoirait du Saint-Chrême auprès du Phanar. Ce *Tomos* fut généralement bien accueilli, mais Pharmakidis s'y opposa violemment dans son *Synodicos Tomos ou sur la vérité*, y voyant une violence faite à l'Eglise de Grèce. Après de nombreuses négociations fut votée la Constitution de 1852.

II. — La Constitution de 1852

On tint compte de certains points du *Synodicos Tomos*; c'est ainsi qu'on reconnaissait la valeur des canons, qu'on instituait le Saint-Synode selon les désirs du Patriarcat de Constantinople, qu'on ne demandait aux membres du Saint-Synode qu'une assurance donnée au roi et non un serment, qu'on adoucissait un peu le droit de l'intervention de l'Etat. Le roi n'était plus le chef de l'Eglise de Grèce. Aussi l'opinion plus ou moins générale des théologiens grecs était-elle que cette constitution se trouvait en accord avec les canons.

Résumons un peu la situation créée étant donné qu'elle devait durer pratiquement jusqu'en 1923[26].

L'article 1er de la Constitution déclarait que l'Eglise Orthodoxe indépendante de Grèce, membre de la seule Eglise universelle et apostolique de foi orthodoxe, se composait de tous les habitants du Royaume croyant en Jésus-Christ, professant le symbole sacré de la foi et professant tout ce que professe la sainte Eglise orientale du Christ, ayant pour chef et fondateur notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ; qu'elle était gouvernée spirituellement par les prélats canoniques et conservait dans son intégrité, comme les autres Eglises Orthodoxes du Christ,

26. Cf. les ouvrages déjà cités, cf. de plus Théarvic, *Eglise de Grèce*, dans *Échos d'Orient*, t. III, 1900, pp. 285-294; A. Fortescue, *Greece* dans *The Catholic Encyclopedia*, t. VI, pp. 737-734. Sur le découpage des diocèses, cf. en particulier Théarvic.

les saints canons, apostoliques et conciliaires, ainsi que les saintes traditions.

L'article 2 proclamait que l'autorité supérieure ecclésiastique résidait dans le Synode permanent portant le nom de Saint-Synode de l'Eglise de Grèce, siégeant invariablement dans la capitale du Royaume.

Ce Saint-Synode était composé de cinq membres ayant voix délibérative, choisis parmi les prélats occupant un siège dans le Royaume d'après leur rang d'ancienneté d'ordination et remplacés chaque année. Le métropolite d'Athènes faisait nécessairement partie de ces cinq membres et il en était président de droit.

Le roi nommait auprès du Saint-Synode un commissaire royal qui prêtait serment avant d'entrer en charge. Il devait assister sans voix délibérative aux séances du Saint-Synode, contresigner les copies des décisions et des actes synodaux relatifs à des attributions tant intérieures qu'extérieures. Toute décision prise, ou tout acte du Saint-Synode accompli en l'absence du commissaire du roi ou ne portant pas son seing, était sans valeur.

Les attributions du Saint-Synode étaient intérieures — et là son action était indépendante du pouvoir civil — ou extérieures — et là pour tout ce qui concernait les actes qui avaient un lien quelconque avec les droits et les intérêts publics des citoyens, il agissait de concert avec le gouvernement.

Les attributions intérieures du Saint-Synode embrassaient l'enseignement des dogmes dans leur pureté et leur fidélité, les formes du culte divin selon les formules imposées antérieurement à l'Eglise, l'exécution des devoirs tracés aux différents ordres du clergé, l'enseignement religieux du peuple à condition de ne porter aucune atteinte à la Constitution et aux lois de l'Etat, la discipline ecclésiastique, l'examen et l'ordination de ceux qui se destinaient au sacerdoce, les consécrations des églises, les livres d'enseignement dogmatique et le règlement de l'Eglise institué à cet effet. Il avait particulièrement à charge de veiller à ce que les ecclésiastiques ne s'immiscent pas dans les affaires politiques.

Le Saint-Synode devait maintenir le respect des dogmes professés par l'Eglise Orthodoxe. Dès qu'il était informé de toute manœuvre cherchant à troubler l'Eglise du Royaume par des prédications, des enseignements ou des écrits hétérodoxes, au moyen du prosélytisme ou de tout autre manière, le Saint-Synode demandait au pouvoir civil la répression du mal et, avec son autorisation, il adressait au peuple des conseils paternels pour le détourner de ses erreurs. Il surveillait de plus le contenu des livres à l'usage de la jeunesse et du clergé, introduits de l'étranger et publiés en Grèce et en général tout ce qui traite de sujet religieux. Dès qu'il était instruit que des publications renfermaient quelque chose de préjudiciable aux dogmes

divins, aux mystères sacrés, aux canons de l'Eglise, à l'enseignement religieux, aux fêtes et aux cérémonies reconnues par l'Eglise Orthodoxe d'Orient, il réclamait le concours du gouvernement pour arrêter l'emploi de ces livres dans les écoles. Il dénonçait à l'autorité civile l'auteur ou l'éditeur, l'imprimeur, le libraire ou le débitant pour qu'on leur fit l'application des lois civiles, s'ils étaient laïcs, pour qu'ils fussent réprimandés par l'autorité religieuse, s'ils étaient prêtres, dénoncés au gouvernement et punis conformément aux dispositions de la loi civile.

Les principales attributions extérieures étaient le soin d'ordonner les cérémonies dans la célébration des fêtes religieuses, l'administration des fondations monastiques, les règlements des établissements d'instruction, de prévoyance destinés au clergé; les fêtes religieuses extraordinaires surtout lorsqu'elles donnaient lieu à des jours fériés.

D'autres dispositions de la loi organique concernaient l'excommunication des laïcs qui devait être toujours précédée de l'approbation du gouvernement, la part faite dans le mariage aux autorités ecclésiastiques à côté des autorités civiles, le rôle de l'évêque dans les questions de divorce, rôle de conciliation qui n'empêchait pas toutefois l'effet de la sentence de dissolution prononcée par les tribunaux civils. C'était sur transmission de la copie de cette sentence par le procureur du roi que l'évêque prononçait la dissolution du mariage.

Le gouvernement, par une loi de 1855, traita de l'élection et du nombre des évêques, qu'il fixa à vingt-quatre. Le roi nommait les évêques sur une liste de trois candidats — aucune formation théologique n'était requise! — déterminée par le Saint-Synode et présentée par l'intermédiaire du ministre du culte.

La charte de 1852 est sans doute une des grandes causes du manque d'efficacité de l'Eglise dans sa propre réforme : elle devint, en effet, une dépendance de l'Etat, et comme celui-ci s'intéressait peu lui-même à l'Eglise sinon pour le profit qu'il en tirait, elle n'obtint même pas, comme l'avait obtenu l'Eglise russe, la sollicitude de l'Etat pour la formation du clergé, pour son entretien, pour le développement des études théologiques et ecclésiastiques.

Elle entraîna la nomination d'un haut clergé entièrement domestiqué. Et les catastrophes nationales entraînèrent souvent l'élimination des anciens évêques liés au précédent régime : il n'est que de rappeler ici le précédent vénizéliste. La hiérarchie ayant anathématisé Venizelos en décembre 1916 et ayant poussé l'adulation du pouvoir royal jusqu'aux extrêmes de la compromission, le gouvernement vainqueur de Venizelos épura la hiérarchie ecclésiastique, et alla, contrairement à la discipline canonique ordinaire, chercher un prélat hors de l'Eglise Orthodoxe de Grèce, Mgr Mélèce Metaxakis.

De plus, toute réforme étant pratiquement impossible au niveau épiscopal, nombreux furent les laïcs à vouloir tenter de

refaire l'Eglise par la base, pensant que peu à peu la pression de celle-ci finirait par entraîner un changement complet de l'Eglise. Ce sera la cause d'une tension grandissante entre la hiérarchie et les laïcs.

Les chartes constitutionnelles de 1923, 1925, 1931, 1940 et 1943.

Le statut de 1852 suscita de nombreuses critiques et très vite un mouvement réformiste se dessina pour obtenir sa refonte. C'était, à vrai dire, le seul moyen de rendre à l'Eglise son indépendance devant le pouvoir civil. Ce mouvement aboutit lors de la révolution de 1922 survenue au lendemain de la défaite hellénique en Asie Mineure[27].

Le décret du 31 décembre 1923 déclarait que la direction de l'Eglise appartenait à l'assemblée plénière des évêques du Royaume, réunie une fois par an pendant le mois d'octobre pour étudier en commun les questions ecclésiastiques et prendre les décisions appropriées aux circonstances. Cette mesure était tout à l'avantage de l'Eglise qui échappait *ipso facto* à l'influence du pouvoir politique. Le Saint-Synode nommait lui-même les évêques sur la liste des candidats à l'épiscopat approuvée par le gouvernement.

Malheureusement ce statut n'eut par l'heur de plaire au monde politique, qui perdait un moyen de pression sur l'Eglise. Aussi le 23 juin 1925, le gouvernement soumettait-il aux débats de la constituante hellénique un projet de loi qui remettait en question le statut ecclésiastique de 1923 : par une incidente glissée à l'article 3, on remettait en vigueur les lois 200 et 201 de 1852. Et le dictateur Pangalos qui prit le pouvoir deux jours plus tard continua dans la même voie : c'est dire qu'il ressuscitait le Saint-Synode permanent, expression de l'autorité suprême ecclésiastique. Il était plus maniable entre les mains du pouvoir.

Ce fut l'occasion pour Mgr Chrysostome Papadopoulos — alors archevêque d'Athènes — de prendre énergiquement position pour la liberté de l'Eglise.

Le décret du 26 septembre 1925 fit revenir au statut de 1852 créé par Maurer. Le Saint-Synode permanent représentait l'épiscopat et constituait l'autorité suprême dans l'Eglise. C'était lui qui de concert avec le gouvernement nommait ou déplaçait les évêques. Il ne pouvait d'ailleurs prendre la moindre décision en l'absence ou sans le consentement du procureur laïc, représentant du gouvernement. L'assemblée des évêques avait seulement à se prononcer en cas de procès intenté au président du Saint-Synode et à ses membres : elle devait tenir ses réunions en pré-

27. Cf. la traduction de la loi de 1923, dans *Echos d'Orient*, t. XXIV, 1925, pp. 69-75.

sence du représentant du gouverneur, dont l'avis pouvait annuler les décisions épiscopales.

On alla encore plus loin : pour se déplacer, l'évêque devait être muni de l'autorisation du ministre des cultes. Le Saint-Synode ne pouvait convoquer la hiérarchie qu'avec l'agrément du ministre des cultes. L'Eglise devenait ainsi une section du ministère des cultes, et les évêques des fonctionnaires. C'était le parfait régime d'asservissement de l'Eglise à l'Etat.

Elle sut cependant profiter de la cession des évêchés appelés « des nouvelles régions » par le Patriarcat de Constantinople pour obtenir une refonte de la charte religieuse[28].

Une nouvelle constitution de l'Eglise de Grèce fut promulguée le 21 juillet 1931. L'article 2 rétablissait l'assemblée plénière de tous les métropolites, qui portait le titre de Saint-Synode de la hiérarchie. C'était elle qui redevenait l'autorité suprême de l'Eglise. Comme le Synode antérieur, elle s'occupait de toutes les questions ecclésiastiques d'intérêt général et réglait tout ce qui concerne la vie intérieure et le gouvernement de l'Eglise; elle fixait les relations à entretenir avec les groupements chrétiens hétérodoxes, en sauvegardant les prérogatives de l'Etat; elle donnait son avis sur les livres religieux soumis à son contrôle; elle prenait toutes mesures jugées utiles pour combattre le prosélytisme religieux nuisible à l'Orthodoxie ou à l'Etat. Tous les actes du Synode de la hiérarchie devaient être approuvés par décret royal sur la proposition du ministre des cultes. Ce synode de la hiérarchie se réunissait tous les trois ans,

28. Depuis 1912, se posait la question des métropoles du patriarcat œcuménique annexées à la Grèce et de leur régime de vie. Continueraient-elles à dépendre du Patriarcat œcuménique, prisonnier des Turcs, ou seraient-elles purement et simplement annexées à l'Église autocéphale de Grèce? On finit par s'entendre sur le principe suivant : ces métropoles dépendraient en principe de l'autorité du patriarcat œcuménique, mais seraient gouvernées de fait selon les mêmes principes que les autres métropoles. Le 10 juillet 1928, la Chambre des députés par un vote les rattacha provisoirement à l'Église autocéphale de Grèce. Le 14 septembre 1928, le Saint-Synode du Patriarcat œcuménique approuva cette décision, à condition toutefois de maintenir la plupart des sièges.

A noter que le problème du nombre des évêchés a toujours été depuis l'origine de l'Église de Grèce un problème extrêmement complexe : nous avons dit qu'on avait dû réajuster les dispositions de la charte constitutionnelle pour l'étendre aux nouvelles provinces dépendant autrefois du Patriarcat œcuménique. Le gouvernement prétendit très vite réduire les diocèses dans un but d'économie : au lieu des 82 qui existaient en 1927, il prétendait n'en maintenir que 21 (13 de l'Église autocéphale et 8 du Patriarcat). Les protestations des métropolites des diocèses menacés de disparition, celle surtout du patriarcat œcuménique, empêchèrent cette réforme d'aboutir. Un autre projet vit le jour (41 métropoles, dont 19 en vieille Grèce et 22 en nouvelle Grèce) : il fut aussi abandonné. On se contenta donc de quelques infimes modifications. La charte de 1939 cependant réduisit les évêchés à 65, non compris l'archevêché d'Athènes. N'oublions pas que la Crète forme une province ecclésiastique à part, et dépend toujours du patriarcat œcuménique.

mais le Saint-Synode permanent pouvait demander sa convocation extraordinaire à l'Etat, qui était obligé de l'accorder.

Le Saint-Synode permanent était le représentant autorisé de l'assemblée plénière de l'épiscopat et il se composait de treize membres, six métropolites de l'Eglise autocéphale de Grèce, six des nouvelles régions, sous la présidence de l'archevêque d'Athènes. Les douze membres étaient choisis par rang d'ancienneté et renouvelés chaque année par moitié, entrant en fonction le 1er octobre et le 1er avril. Le président seul était inamovible.

Le Saint-Synode était le « corps directeur » de l'Eglise de Grèce. Comme tel, il exerçait le pouvoir ecclésiastique supérieur conformément aux canons, aux lois en vigueur et aux décisions prises par le Synode de la hiérarchie. Invité par le gouvernement, il donnait son avis sur les projets de lois soumis à la chambre. Il pouvait faire appel au bras séculier pour la défense de l'Orthodoxie. Le procureur du roi n'avait plus le droit de veto et il n'assistait aux réunions qu'en observateur, étant tenu de signer tous les actes du synode qui, comme tels, avaient force de loi[29].

Le statut de 1931 ramena le système de 1852 pour l'élection des évêques. Les lois de 1940[30] et de 1943 rendirent au contraire au Saint-Synode permanent le droit de choisir les métropolites d'après la liste des ecclésiastiques susceptibles de recevoir l'épiscopat. La nomination suppose la nationalité grecque, des mœurs pures, un diplôme de théologie, une ordination remontant à au moins cinq années.

L'élection de l'archevêque d'Athènes revient au Saint-Synode de la hiérarchie, votant suivant le mode prévu pour le choix des métropolites.

On voit ainsi les multiples hésitations au sujet de la nomination des évêques : la charte de 1923 reconnaissait à l'assemblée plénière de l'épiscopat le droit d'élire les évêques; celle de 1931 l'attribuait encore à l'épiscopat tout entier, mais ils ne se réunissaient pas dans ce but et se contentaient d'envoyer leur bulletin de vote au Saint-Synode permanent; celle de 1939 donnait enfin au Saint-Synode seul le droit de présenter trois candidats au choix du gouvernement (cette dernière position est la conséquence des incidents qui marquèrent l'élection de l'archevêque d'Athènes en 1938) De plus selon la charte de 1939, l'assemblée générale de l'épiscopat ne se réunit plus que tous les cinq ans de manière habituelle et selon celle de 1943, tous les trois ans.

29. A propos de la charte de 1931, voir la longue analyse du R. P. R. Janin, *La nouvelle organisation de l'Église de Grèce* (avec comparaison avec 1923), dans *Échos d'Orient*, t. XXXI, 1932, pp. 220-227.

30. A propos de la charte de 1939, voir l'article de J. Lacombe, *La nouvelle charte constitutionnelle* dans *Échos d'Orient*, t. XXXIX, 1940, pp. 193-216, avec la traduction intégrale du texte.

La charte constitutionnelle de 1959.

De 1939 à 1950, la Grèce connut une période particulièrement tragique, et en fait de 1937 à 1958 elle ne connut aucun synode de la hiérarchie. Il est fort compréhensible que pendant toute cette période des problèmes nombreux se soient accumulés et que la convocation de 1959 ait abouti à une crise, d'autant plus grande qu'une réforme profonde de la vie religieuse grecque s'était amorcée. Seuls sans doute les évêques n'avaient guère participé à ce mouvement, en raison même de leur dépendance du pouvoir[31].

Aussi la réunion de 1958 s'ouvrit-elle sur une véritable épreuve de force, le ministre des cultes M. Voghiatzis proposant un véritable programme de réforme. Il le réclamait au nom des besoins, des inquiétudes et des désirs du corps ecclésial que le synode de la hiérarchie soit annuel, les métropolites inamovibles, les diocèses redistribués et réduits en nombre, l'élection des évêques plus démocratique et susceptible de permettre un choix meilleur. Il intervenait donc au nom de l'Etat, qui avait pleine conscience de ne pas être extérieur à l'Eglise, mais de faire partie de son corps : celui-ci, ajoutait-il, n'avait aucunement l'intention d'intervenir dans les affaires ecclésiastiques ou de menacer l'indépendance de l'Eglise.

De fait cependant devant les atermoiements de la hiérarchie et ses attitudes dilatoires le gouvernement se décida à intervenir : il fit voter par la chambre une nouvelle charte constitutionnelle de l'Eglise de Grèce qui lui donnait le droit de légiférer sur toutes les questions ecclésiastiques à l'exclusion des questions de dogme. La procédure d'élection des évêques désormais inamovibles, sauf pour occuper les sièges de Salonique et d'Athènes, leur nombre, les questions relatives à la convocation du Synode de la hiérarchie furent fixés par décret en décembre 1959 et échappèrent ainsi à la compétence du Saint-Synode.

Ainsi, après plus d'un siècle, l'Eglise Orthodoxe de Grèce n'a pas réussi à résoudre le problème de ses rapports avec l'Etat. Elle semble tragiquement au même point qu'au moment de sa naissance à l'autocéphalie. Les laïcs veulent en effet une réforme de l'Eglise et ils ne voient aucun moyen pour l'appliquer à l'Eglise sans l'intervention de l'Etat. Ils ne se rendent pas compte qu'en la provoquant de cette manière, ils créent un funeste précédent ou plus exactement continuent une tradition néfaste et ruinent cela même qu'ils prétendent réformer.

La vraie solution eût été sans doute que la hiérarchie refusât de se soumettre à l'Etat, instituât elle-même une nouvelle

31. Sur les péripéties des dernières années, M.-J. Le Guillou, O. P., *Essor ou déclin de l'Église de Grèce*, dans *Vers l'unité chrétienne*, 1959, juin, pp. 41-48, et du même, *Dans l'Église de Grèce*, dans *Vers l'unité chrétienne*, 1960, pp. 26-27.

charte constitutionnelle susceptible de faire droit à tous les désirs des laïcs et qui fut son œuvre : en s'affirmant pour elle-même, dans une proclamation solennelle, son indépendance, elle aurait pu réassumer en elle tous les efforts réformateurs qui se sont produits dans l'Eglise depuis un siècle et manifester son unité véritable.

Il est à craindre malheureusement que cette attitude, seule capable, par sa pureté, de sauvegarder un avenir meilleur, soit pour l'instant impossible en raison de l'état de désunion de la hiérarchie orthodoxe.

Il est ainsi tragique de constater qu'au fond l'Eglise Orthodoxe de Grèce n'a pas été capable, jusqu'à présent, de se débarrasser de l'attitude née des positions du XIXe siècle et plus encore de toute la tradition nomocanonique : les laïcs eux-mêmes lorsqu'ils veulent intervenir pour réformer l'Eglise restent victimes des attitudes prises au siècle dernier. Et sans doute faudrait-il aller jusqu'à dire que plus ou moins inconsciemment par-delà les apparences, la position de Pharmakidis, nous voulons dire la division entre l'Eglise comme société spirituelle et l'Eglise comme administration domine encore bien des esprits.

Peut-être en effet le drame tient-il dans le manque d'une théologie véritable, capable de regarder en face le problème des rapports de l'Eglise et de l'Etat dans le monde moderne. On reste prisonnier des perspectives byzantines, et on prétend faire partie d'un Etat chrétien, alors que l'on sait très bien que depuis un siècle la Grèce a été gouvernée par des gouvernements de tendance radicale qui ne se sont jamais soucié de l'Eglise, sinon dans l'exacte mesure où elle servait leurs desseins.

La plupart des théologiens orthodoxes posent encore comme principe que l'Eglise Orthodoxe ne prétend revendiquer à l'égard de l'Etat, quelle que soit la forme de son gouvernement, qu'une puissance purement spirituelle. Ils estiment qu'en raison de cette attitude les conflits entre l'Eglise et l'Etat furent rares et qu'un *modus vivendi* favorable à l'union nécessaire de l'Eglise et de l'Etat se trouva toujours. Et ils dénient à l'Eglise le droit d'être une société parfaite, autonome dans son existence. La situation de l'Eglise de Grèce depuis un siècle donnerait cependant à réfléchir. Malheureusement jusqu'ici seuls quelques esprits, tels Mgr Mélèce Metaxakis ou le théologien Androutsos ont osé regarder la situation en face et souhaiter, le cas échéant, la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Souhaitons en tout cas que la dernière crise par son ampleur amène évêques, théologiens et laïcs à regarder de près et la situation réelle et les principes qui commandent leur action : le renouveau de l'Eglise de Grèce restera fortement handicapé tant que ces problèmes — et à leur racine les problèmes théologiques qui ont opposé Pharmakidis et Iconomos — ne seront pas résolus.

DOCUMENTS

LE STATUT DE L'ÉGLISE ORTHODOXE DE GRÈCE

La revue Istina *s'est donné comme but d'informer de façon objective sur les Églises Orthodoxes. La présente publication de documents relatifs aux rapports entre l'Église et l'État en Grèce répond à cette intention.*

Nous publions cette fois la loi organique de l'Église de Grèce de 1923; l'article qui précède permet d'en saisir l'importance. Nous publierons ultérieurement la charte constitutionnelle de 1940. Nous aurions aimé présenter dès maintenant, en raison de son actualité, la nouvelle charte constitutionnelle (1959-1960), mais certains points de divergence demeurant encore entre l'Église et l'État rendent sans doute cette publication prématurée.

Les autres chartes que nous publierons dans les prochains numéros de cette Revue permettront, à l'aide des articles consacrés à cette question, une étude comparative susceptible de donner une idée vraie de la situation actuelle de l'Église de Grèce.

N. B. — Toutes les notes sont de notre rédaction.

Loi organique de l'Église autocéphale de Grèce (1923)

Chapitre premier. — Du Saint-Synode

Article premier. — L'Église autocéphale de Grèce, membre de l'Église, une, sainte, catholique et apostolique, se compose de tous les habitants orthodoxes du royaume de Grèce[1]. Elle est gouvernée par ses évêques légitimes et maintient d'une façon inébranlable les saints canons des apôtres et des conciles et les saintes traditions.

1. Au 31 décembre 1923, bien que le roi George II eût été congédié, la République n'était pas encore proclamée en Grèce. L'expression « tous les habitants orthodoxes » doit s'entendre uniquement des possessions antérieures à la guerre balkanique.

Art. 2. — L'autorité suprême de l'Église du royaume de Grèce est le Synode des évêques pourvus d'un diocèse de l'Église autocéphale de Grèce. Il porte le nom de « Saint-Synode de l'Église de Grèce » et il est présidé par l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce.

Art. 3. — Le Saint-Synode se réunit dans la capitale de l'État et dans le palais ou l'église du Synode, régulièrement et de droit une fois par an, le 1er octobre, exceptionnellement chaque fois que cela est nécessaire et sur convocation de son président, après approbation préalable donnée par décret royal publié sur la proposition du ministre des Cultes et de l'Instruction publique.

La durée des sessions ordinaires du Saint-Synode est d'un mois, celle des sessions extraordinaires est fixée par le décret royal de convocation.

Le président du Saint-Synode est l'archevêque d'Athènes. En cas d'empêchement, il est remplacé par l'évêque le plus ancien.

Le Saint-Synode a le *quorum* lorsque sont présents plus de la moitié des évêques pourvus d'un diocèse.

Les décisions du Saint-Synode sont prises à la majorité des voix des évêques présents à la séance, à moins qu'il n'en soit fixé différemment dans cette loi. En cas d'égalité des voix, on recommence le vote; s'il y a encore égalité, le vote du président l'emporte.

L'évêque qui, sans motif, ne se rend pas aux réunions du Saint-Synode, est puni suivant les saints canons, à réserve, dans le cas d'absence frauduleuse, de l'article 487 du Code pénal.

Chapitre II. — Commissaire du gouvernement

Art. 4. — Auprès du Saint-Synode est nommé par décret royal un *commissaire du gouvernement*, qui, avant d'assumer les devoirs de sa charge, prête devant le roi le serment imposé aux fonctionnaires civils. On peut désigner pour ce poste : 1° les membres de l'Aréopage[2], les procureurs et substituts de l'Aréopage, les présidents, membres et procureurs des cours d'appel; 2° les professeurs de la faculté de théologie et ceux qui ont exercé ces fonctions; 3° les professeurs de la faculté de droit de l'Université d'Athènes.

Dans le cas où le commissaire du gouvernement ne serait pas nommé, ou serait malade ou empêché de quelque autre manière, le président du Synode convoque pour le remplacer le doyen de la Faculté de théologie de l'Université et, à la place de celui-ci, le professeur de droit canonique ou le professeur de droit ecclésiastique de la Faculté de droit. Si le remplaçant du commissaire du gouvernement n'est pas convoqué par écrit, la séance du Saint-Synode est nulle.

Art. 5. — Le commissaire du gouvernement assiste aux sessions ordinaires ou extraordinaires du Saint-Synode sans prendre part au vote, mais il donne son avis sur chacune des questions inscrites à l'ordre du jour, sauf celles qui regardent la foi et le culte.

2. Cour de cassation.

Le commissaire du gouvernement est entendu le dernier, après quoi les questions sont soumises au vote.

L'avis du commissaire est consigné à part sur le procès-verbal et signé par lui, par le président et par le secrétaire du Saint-Synode.

Le commissaire est convoqué par invitation écrite du président. Les décisions du Saint-Synode sont valides, même si le commissaire du gouvernement, régulièrement convoqué, ne se trouve pas présent.

Art. 6. — Le commissaire du gouvernement a rang de procureur de l'Aréopage. Il reçoit le traitement que recevait jusqu'à présent le commissaire royal du Saint-Synode. Si un professeur de l'Université occupe ce poste, il reçoit comme indemnité la moitié du traitement du commissaire royal du Saint-Synode. Celui qui remplace le commissaire malade ou empêché reçoit pour chaque séance une indemnité journalière proportionnelle au traitement du commissaire. Le traitement et l'indemnité dus au commissaire du gouvernement sont payés par la Caisse générale de l'Église.

Chapitre III. — Bureau du Saint-Synode

Art. 7. — Auprès du Saint-Synode sont nommés deux secrétaires, l'un premier, l'autre second, un conservateur des archives et un scribe. Tous doivent être des clercs munis d'un diplôme de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ou d'une autre école de théologie de même valeur. Il y a aussi un huissier.

Les secrétaires et le conservateur des archives sont nommés par décret royal sur la proposition du président du Saint-Synode, le scribe sur la même proposition par arrêté du ministre des Cultes et de l'Instruction publique. L'huissier est nommé par le président du Saint-Synode.

Ces fonctionnaires sont remerciés de la même manière qu'ils sont nommés. Durant les travaux du Synode, on peut employer des scribes supplémentaires, par décision du Saint-Synode. Celui-ci fixe leurs appointements.

Ceux qui sont déjà en fonctions ne seront pas soumis aux précédentes prescriptions en ce qui concerne les conditions requises.

Art. 8. — Le personnel du bureau du Synode travaille sous les ordres du président du Saint-Synode. Le premier secrétaire dirige le bureau; il a sous ses ordres le personnel, il assiste aux séances, fournit les renseignements, dresse les procès-verbaux et tous les actes, qu'il contresigne.

Le second secrétaire assiste aux séances du Saint-Synode et remplace le premier absent ou empêché.

Art. 9. — Les fonctionnaires du Saint-Synode sont payés par la Caisse générale de l'Église suivant leur grade. Le premier secrétaire a rang de chef de section de première classe; le second, de chef de section de deuxième classe; le conservateur des archives, de secrétaire de deuxième classe; le scribe, de scribe de première classe, et l'huissier, d'huissier de première classe. Les traitements de ces fonctionnaires sont

sujets à toutes les augmentations de traitement des fonctionnaires de même grade.

Chapitre IV. — Devoirs du Saint-Synode

Art. 10. — Le Saint-Synode publie les ordonnances pour toute l'Église autocéphale de Grèce touchant les questions de foi, de discipline ecclésiastique, d'organisation et de gouvernement intérieur de l'Église, en conformité avec les saints canons et les lois de l'État. Plus spécialement, il conserve l'unité de foi et de communion ecclésiastique avec le patriarcat œcuménique, les autres patriarcats et les Églises autocéphales orthodoxes.

Il décide sur les matières qui concernent le culte divin.

Il exerce le contrôle sur les actes des évêques, des organes administratifs et judiciaires de l'Église, d'après les ordonnances établies.

Il fixe les questions qui regardent les relations avec les Églises hétérodoxes en réservant toujours les droits du gouvernement en ce qui concerne les relations avec ces Églises et la représentation auprès d'elles.

Il fonde des écoles ecclésiastiques, établit leur programme et les surveille au moyen d'un prélat particulier.

On doit soumettre à l'approbation préalable du Saint-Synode tous les livres concernant l'enseignement de la religion dans les écoles primaires et secondaires.

Le Saint-Synode surveille l'instruction, l'éducation et l'accomplissement, certain des devoirs des clercs et des moines et leur participation aux affaires civiles.

Le Saint-Synode surveille la conduite de la population orthodoxe en conformité avec l'enseignement chrétien et poursuit ce but par la prédication de la parole de Dieu, l'enseignement de la religion, la publication de livres, brochures et revues religieuses, par des lettres pastorales et par tout autre moyen approprié.

Le Saint-Synode édite un bulletin officiel dans lequel sont publiés les actes, décisions et circulaires, aux frais de la Caisse générale de l'Église, grâce à une retenue de 1 % sur les traitements du clergé ecclésiastique et à des souscriptions annuelles. Les ecclésiastiques peuvent recevoir ce bulletin gratuitement. Il est dirigé de la manière que le Saint-Synode fixe chaque fois.

Le Saint-Synode établit les programmes des écoles ecclésiastiques et assure la surveillance de ces établissements au moyen d'un prélat particulier.

Art. 11. — Chaque fois que le Saint-Synode ou un évêque local apprennent de façon certaine que quelqu'un tente de troubler l'Église orthodoxe de Grèce par un enseignement hétérodoxe, soit oralement, soit par écrit, dans un but de prosélytisme ou pour tout autre raison, ils demandent au pouvoir civil de faire cesser le mal et adressent au peuple des lettres pastorales pour lui faire éviter le dommage religieux qui proviendrait de cet enseignement. Quant à celui qui est jugé hérétique, après

enquête faite sous serment, ils agissent à son égard selon ce que prescrivent les saints canons et les lois de l'État[3].

Le Saint-Synode surveille le contenu des livres, revues, images et autres imprimés traitant de sujets religieux, à l'usage du clergé et de la jeunesse, importés dans le royaume ou publiés en Grèce.

Chaque fois que le Saint-Synode ou un évêque local remarquent que les imprimés visés au paragraphe précédent contiennent un texte contraire aux dogmes divins, aux saints mystères, aux canons de l'Église, à l'enseignement sacré, aux saintes traditions, aux saintes cérémonies et aux coutumes de l'Église orthodoxe orientale, ou des expressions irrespectueuses pour la religion et ses ministres, ils demandent l'intervention des autorités civiles compétentes pour infliger les peines prévues par la loi.

Les mêmes dispositions valent pour toute œuvre de théâtre ou de cinéma qui attaque par des railleries ou des représentations symboliques les dogmes et les ordonnances de l'Église orthodoxe orientale ou ses ministres ou leur habit sacré ou qui portent atteinte aux mœurs publiques.

Dans tous les cas indiqués ci-dessus, le Saint-Synode ou l'évêque du lieu adresse au peuple des lettres pastorales pour le mettre en garde contre le dommage religieux qui résulterait de ces attaques.

Art. 12. — Le Saint-Synode écrit directement à toutes les autorités de l'État et par l'intermédiaire du ministre des Cultes, aux Églises et aux autorités situées hors du royaume.

Art. 13. — Le Saint-Synode ne peut excommunier nommément un hérétique qu'après une enquête faite par ordre du ministre des Cultes.

Art. 14. — Tout ecclésiastique qui a une plainte à formuler contre son évêque peut adresser une requête au Saint-Synode. La requête est envoyée contre reçu à l'évêque du lieu. Celui-ci doit, dans les quinze jours qui suivent la réception de la requête, l'envoyer au Saint-Synode avec son sentiment sur l'affaire. Le Saint-Synode prend en considération les documents envoyés, s'il juge vraies et fondées les accusations portées contre l'évêque, et il accomplit ce qui est fixé par la loi; dans le cas contraire, il requiert contre l'ecclésiastique accusateur l'intervention des fonctionnaires compétents. L'évêque qui n'envoie pas à temps au Saint-Synode la requête qui lui est remise est puni pour avoir manqué à son devoir.

Art. 15. — En l'absence du Saint-Synode, son président peut, pour des affaires qui ne peuvent être différées et de caractère administratif, faire le nécessaire au nom du Saint-Synode et il expose à celui-ci ce qu'il a fait à ce sujet, à la première réunion.

3. A remarquer que le Saint-Synode ne peut excommunier nommément un hérétique qu'après une enquête faite sur l'ordre du ministre des Cultes (cf. art. 13).

Chapitre V. — De l'archevêché, des métropoles et des évêques

Art. 16. — L'Église autocéphale de Grèce possède un archevêché et 32 métropoles, comme suit :

1. Archevêché d'Athènes, avec siège à Athènes.
2. Métropole d'Étolie et Acarnanie, avec siège à Missolonghi[4].
3. Métropole d'Argolide, avec siège à Nauplie.
4. Métropole d'Arta, avec siège à Arta.
5. Métropole de Gortyne et Mégalopolis, avec siège à Démétsana.
6. Métropole de Gytheion et Oetylos, avec siège à Gytheion.
7. Métropole de Démétriade, avec siège à Volo.
8. Métropole de Zante, avec siège à Zante.
9. Métropole d'Élide, avec siège à Pyrgos.
10. Métropole de Thèbes, et Livadia, avec siège à Livadia.
11. Métropole de Santorin, avec siège à Santorin.
12. Métropole de Calavryta et Aegialée, avec siège à Calavryta pendant l'été et à Aegion pendant l'hiver.
13. Métropole de Carystia, avec siège à Kymi.
14. Métropole de Corfou et Paxos, avec siège à Corfou.
15. Métropole de Céphalonie, avec siège à Argostoli.
16. Métropole de Corinthe, avec siège à Corinthe.
17. Métropole de Cérigo, avec siège à Cythère.
18. Métropole de Larissa, avec siège à Larissa.
19. Métropole de Leucade et Ithaque, avec siège à Leucade.
20. Métropole de Mantinée et Kynouria, avec siège à Tripolitza
21. Métropole de Messénie, avec siège à Calamata.
22. Métropole de Monemvasia et Lacédémone, avec siège à Sparte.
23. Métropole de Naupacte et Eurytanie, avec siège à Naupacte.
24. Métropole de Paronaxia, avec siège à Naxos.
25. Métropole de Patras, avec siège à Patras.
26. Métropole de Syra, Tinos, Andros et Kéa, avec siège à Hermoupolis[5].
27. Métropole de Tricca et Stagée, avec siège à Triccala.
28. Métropole de Triphylie et Olympie, avec siège à Kyparissia.
29. Métropole d'Ydra et Spetsæ, avec siège à Hydra.
30. Métropole de Phanarion et Thessaliotide, avec siège à Carditsa.
31. Métropole de Phthiotide, avec siège à Lamia
32. Métropole de Phocide, avec siège à Amphissa.
33. Métropole de Chalcis, avec siège à Chalcis.

Chacune de ces métropoles a les limites assignées aujourd'hui aux différents nomes[6].

4. L'ordre suivi pour les métropoles est celui de l'alphabet grec. Il n'y a donc pas de préséance en dehors de celle de l'ancienneté.
5. Syra.
6. Le nome correspond au département.

Art. 17. — A cause du transfert pour raison d'avancement, les métropoles sont divisées en métropoles qui ont leur siège dans la capitale du diocèse et en métropoles qui l'ont au chef-lieu du nome.

Art. 18. — Tous les évêques de l'Église de Grèce portent le titre de métropolites, celui d'Athènes est salué du titre de bienheureux archevêque d'Athènes et de toute la Grèce.

Art. 19. — Le transfert d'un évêque est permis par décret royal, après avis favorable du Saint-Synode de l'Église de Grèce et décision du Conseil des ministres : 1° pour raison de provision à un siège vacant; 2° à titre de réciprocité, sur sa demande; 3° sur la candidature du métropolite à un siège vacant; 4° après enquête préalable faite sous serment et ordonnée par le Saint-Synode, soit dans le diocèse vacant, soit dans la métropole dont le titulaire a demandé son transfert.

Le transfert des évêques après enquête sous serment est fait par le Saint-Synode à la majorité des deux tiers de ses membres, après décision du tribunal supérieur ecclésiastique donnée conformément aux termes de la présente loi et soumise à tous les moyens judiciaires.

Art. 20. — L'évêque qui, pour cause de maladie chronique ou de vieillesse, ne peut remplir ses devoirs pastoraux, doit présenter au Saint-Synode sa démission canonique écrite et le Saint-Synode se prononce à ce sujet.

Mais le Synode peut se prononcer de son propre chef sur l'incapacité prolongée d'un évêque pour cause de maladie ou de vieillesse, après audition préalable et sous serment de deux médecins, en présence du président du tribunal de première instance. Le Synode désigne ces médecins.

Si les médecins prononcent l'incapacité prolongée de l'évêque pour les raisons indiquées ci-dessus, l'évêque démissionne et reçoit sa vie durant, de la Caisse générale de l'Église, une pension égale au traitement des évêques en fonction. Tous les évêques éloignés de leur diocèse pour quelque cause que ce soit reçoivent cette pension. En cas de désaccord entre les médecins, ceux-ci sont censés se prononcer pour le maintien du métropolite.

Si l'évêque ne démissionne pas dans la semaine qui suit la communication de l'avis des médecins, le Synode passe outre et procède à l'élection et à la consécration de l'évêque auxiliaire, d'après les dispositions de l'art. 24. L'évêque auxiliaire prend en main l'administration de la métropole, le métropolite conserve son titre; l'évêque auxiliaire et les curés font mention de lui dans les offices, mais il ne s'occupe pas des questions administratives et ne prend aucune part active au gouvernement de l'Église métropolitaine. L'évêque auxiliaire reçoit le traitement de protosyncelle.

Dans le cas de vacance du trône métropolitain, l'évêque auxiliaire est préféré à tout autre dans la provision de cette métropole et de toutes les métropoles.

Art. 21. — Les candidats à l'épiscopat doivent : 1° être citoyens grecs; 2° être orthodoxes d'une foi saine, reconnus consciencieux et de vie irréprochable; 3° avoir un âge non inférieur à trente-trois ans ni

supérieur à cinquante-cinq (les candidats au siège épiscopal d'Athènes peuvent être plus âgés) : 4° avoir le diplôme de la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes ou d'une autre école orthodoxe de même valeur, et 5° avoir l'expérience de l'administration et l'aptitude à la prédication. On estime qu'ils ont l'expérience de l'administration s'ils ont servi pendant un an au moins comme secrétaires du Saint-Synode, ou comme protosyncelles ou secrétaires d'un évêché, ou secrétaires de la Caisse générale de l'Église, ou au moins six ans comme scribes d'un évêché. On estime qu'ils ont l'aptitude à la prédication s'ils ont servi trois ans comme prédicateurs de l'armée ou de la flotte, ou si, ayant servi dans une autre place comme professeurs de religion, directeurs d'école ecclésiastique, curés de ville pendant dix ans[7], ils se sont appliqués pendant ce temps à la prédication dans les églises, le tout certifié par un écrit de l'évêque ou des évêques auprès desquels ils ont été employés.

Les prescriptions relatives à l'expérience administrative fixées dans cet article seront mises en vigueur cinq ans après la promulgation de la présente loi. Les curés des communautés situées à l'étranger, après cinq ans de ministère irréprochable, possèdent les qualités requises pour l'élection. Parmi les éligibles sont compris également les évêques de l'Église autocéphale de Grèce qui ont donné leur démission canonique, s'ils n'ont pas plus de cinquante ans. Cependant le Saint-Synode a le droit de comprendre dans la liste des éligibles des clercs plus âgés, s'ils ont accompli le ministère pastoral requis ci-dessus.

Art. 22. — Les évêques en charge ont le droit de proposer au Saint-Synode l'inscription sur la liste des éligibles de tout clerc qui a les qualités prévues à l'art. 21 et qu'ils jugent capable. Tout clerc qui a rempli ces conditions a également le droit d'adresser la même demande au Saint-Synode par l'intermédiaire de son métropolite, qui donne son avis à ce sujet. Ces demandes, envoyées au Saint-Synode six mois avant la session régulière, doivent être accompagnées de toutes les pièces justificatives attestant les qualités requises. L'archevêque d'Athènes réunit dans l'intervalle des six mois tous les éléments relatifs aux demandes et les envoie au Saint-Synode qui se prononce à leur sujet par vote secret. Le Saint-Synode, après avoir dressé la liste de ceux qu'il juge éligibles, la communique pour approbation au ministre des Cultes et de l'Instruction publique. Celui-ci l'approuve par décision donnée dans les quinze jours qui en suivent le dépôt, délai après lequel la liste est regardée comme approuvée s'il ne s'est pas prononcé. Le ministre peut rayer de la liste ceux qu'il veut, mais pas plus de la moitié des candidats présentés. Les candidats à l'épiscopat sont choisis sur la liste des éligibles. Le Saint-Synode peut rayer tout clerc inscrit sur cette liste, soit après enquête faite à l'occasion d'une plainte, soit de sa propre autorité, si, après l'inscription du candidat, il est survenu des motifs qui exigent sa radiation.

Une plainte contre un des candidats inscrits sur la liste, déposée après la vacance d'un siège, n'empêche pas l'élection.

7. Il semble qu'il y ait une contradiction avec la loi sur les paroisses, qui défend (art. 78) de nommer des curés célibataires. On sait que les évêques ne peuvent être mariés.

Si, à la première réunion du Saint-Synode qui suivra l'entrée en vigueur de cette loi, il est nécessaire d'élire des évêques, on les choisira sur la liste des éligibles qui présentent les qualités requises à l'art. 20[8], liste établie par le Saint-Synode sur la proposition des évêques ou sur la demande des intéressés, après examen et vérification des qualités. La liste est envoyée au ministre qui doit l'approuver dans les trois jours. S'il laisse passer ce délai sans se prononcer, la liste est considérée comme approuvée. La liste ainsi établie ne vaut que pour la première session du Saint-Synode.

Provision des sièges épiscopaux

Art. 23. — Un siège épiscopal étant vacant, le Saint-Synode y pourvoit dans la session ordinaire ou extraordinaire qui suit immédiatement la vacance. Le président annonce la vacance aux évêques quarante jours avant la convocation du Saint-Synode.

Art. 24. — La provision d'un siège épiscopal vacant se fait par ordination ou par transfert. La provision par ordination a lieu de la façon suivante :

Le Saint-Synode réuni dresse, au vote secret, une liste de trois candidats toujours pris sur la liste des clercs déclarés éligibles par un vote de l'assemblée. Au nombre des voix on compte aussi celles des évêques absents de la session du Synode pour une cause quelconque, s'ils ont envoyé leur suffrage au président. Leur bulletin de vote contenant les noms des trois candidats est enfermé dans une enveloppe scellée sans signature et placé dans une autre enveloppe également scellée. L'enveloppe extérieure porte obligatoirement le nom de l'évêque expéditeur avec cette mention : « renferme le bulletin de vote »; elle est envoyée contre reçu au président. Si le bulletin de vote contient plus de trois noms, il est considéré comme nul en ce qui concerne les noms des candidats qui ne sont pas inscrits sur la liste des éligibles. De même est nul tout bulletin de vote si toutes les prescriptions de cet article n'ont pas été observées.

Au cours de la séance d'élection, le Saint-Synode examine les bulletins de vote pour voir s'ils sont conformes à la loi; ensuite, les évêques présents déposent dans l'urne leur propre bulletin en le remettant sous enveloppe au président; le nom du votant est inscrit au procès-verbal à la suite de ceux qui ont envoyé leur vote.

Les bulletins de vote sont retirés un à un par le président et lus par deux membres du Synode élus comme scrutateurs. Le secrétaire dresse le procès-verbal dans lequel sont inscrits les noms portés sur les bulletins de vote. Parmi ceux-ci on prend les trois qui ont réuni la majorité relative. L'un des trois est élu au scrutin secret par tous les évêques présents, dans la chapelle du Synode, pour occuper le siège épiscopal vacant. S'il est présent, on lui fait immédiatement la communication et on procède à sa consécration.

8. Erreur du texte. C'est art. 21 qu'il faut lire.

Par un document écrit, le Saint-Synode fait connaître l'élection et la consécration du nouvel évêque au ministre des Cultes, qui provoque un décret royal. Une élection de métropolite faite ainsi est obligatoire pour le ministre.

Art. 25. — Aussitôt après la vacance du siège épiscopal d'Athènes, le métropolite le plus ancien par ordination et qui remplit les fonctions de *locum tenens* de l'archevêché d'Athènes, en avertit le ministre des Cultes. Comme président du Synode, il annonce à ses collègues la vacance du siège et les convoque pour qu'ils procèdent à la provision du siège dans les quarante jours qui suivent la vacance.

Si l'évêque le plus ancien est empêché pour une raison quelconque, on appelle celui qui vient après lui et ainsi de suite.

Art. 26. — Le président du Saint-Synode confie l'administration du siège vacant au protosyncelle du diocèse ou au prédicateur, et, s'il n'y en a pas, à un autre ecclésiastique.

Le *locum tenens* accomplit tous les devoirs de l'évêque, sauf ceux qui supposent l'épiscopat. Un métropolite voisin prononce les divorces.

Art. 27. — Chaque évêque, en tant qu'autorité ecclésiastique du diocèse qui lui est échu, y remplit les devoirs fixés par les articles suivants et tout ce qui est prescrit par les saints canons, les ordonnances ecclésiastiques et les lois de l'État. Opérant sous le contrôle du Saint-Synode, il en exécute les décisions et décrets conformément à la loi. Pour tout abus ou négligence dans ses devoirs ecclésiastiques, il est responsable et il rend compte devant le Saint-Synode.

Au mois de septembre, il est obligé de remettre un rapport détaillé de tout ce qu'il a fait touchant ses devoirs pastoraux. Ce rapport est lu au Saint-Synode. L'omission de l'envoi du rapport constitue un manquement au devoir.

Art. 28. — Dans son action pastorale vis-à-vis du clergé, du peuple, des églises, des monastères et des moines de sa métropole, l'évêque a des devoirs analogues à ceux qu'assume le Saint-Synode.

Art. 29. — Dans le siège de sa métropole et dans les environs, l'évêque remplit tous les devoirs qui lui sont imposés par les saints canons, en particulier la célébration des saints mystères, la prédication de la parole de Dieu; il consacre les églises, veille à l'accomplissement intégral des cérémonies et des saints offices suivant les prescriptions du typicon. Il se préoccupe de l'ornementation convenable des églises et des saintes icônes qu'elles renferment et dont l'introduction et l'installation réclament nécessairement une approbation préalable; il se préoccupe de même des vases sacrés, des ornements et en général de tout ce qui regarde le culte divin; il propose la fondation, la restauration ou la fusion des monastères au ministère pour que soit publié un décret royal par l'intermédiaire du président du Saint-Synode.

Art. 30. — L'évêque doit parcourir sa métropole au moins une fois par an pour accomplir ses devoirs pastoraux. L'archevêque d'Athènes peut confier l'accomplissement de cette obligation à son évêque auxiliaire. L'omission de cette visite constitue un manquement au devoir.

Art. 31. — Chaque évêque peut établir dans différentes localités de sa métropole, et suivant les nécessités, des commissaires diocésains, choisis parmi les ecclésiastiques, pour donner les permissions de mariage dans une région déterminée. Il peut leur confier par écrit la surveillance de leur région.

Art. 32. — Aucun des évêques du royaume ne peut demeurer dans un autre diocèse sans l'autorisation préalable de l'évêque du lieu. Tout évêque qui s'absente de son diocèse doit en prévenir le président du Saint-Synode. L'évêque peut s'absenter chaque année de son diocèse pendant un mois, avec la permission du ministre des Cultes et de l'Instruction publique, donnée par l'intermédiaire du président du Saint-Synode. Pour le reste, sont en vigueur les prescriptions relatives aux congés des fonctionnaires publics du décret-loi du 25 juillet 1923.

La permission de s'absenter du royaume est donnée par le ministre des Cultes par l'intermédiaire du président du Saint-Synode, qui munit l'évêque voyageur d'une lettre de recommandation.

Art. 33. — Pour les fautes légères, l'évêque a le droit d'imposer à ses clercs et à ses moines, après que l'accusé a présenté sa défense et sans autre procédure, une réprimande, la suspense de toute fonction sainte jusqu'à dix jours, avec ou sans privation des droits curiaux pour le condamné. L'évêque qui inflige la punition et le secrétaire de la métropole dressent le procès-verbal de l'interrogatoire et de la défense du clerc ou du moine et celui de la condamnation.

Art. 34. — Tout évêque en fonction a un sceau personnel selon le modèle en usage.

Art. 35. — Les évêques en fonction reçoivent de la Caisse générale de l'église un traitement mensuel égal à celui des membres de l'Aréopage, avec les allocations correspondantes.

Les évêques auxiliaires reçoivent comme traitement mensuel celui des chefs de section de première classe avec les suppléments correspondants. L'archevêque d'Athènes reçoit chaque mois, pour frais de représentation, une somme égale à celle qu'il a comme archevêque.

Les évêques reçoivent 25 drachmes pour toute permission de mariage et toute sentence de divorce.

Dans ce droit n'est pas compris l'impôt du timbre.

Chapitre VI. — **Évêques auxiliaires**

Art. 36. — L'archevêque d'Athènes peut s'adjoindre jusqu'à deux évêques auxiliaires. Ceux-ci le remplacent dans l'accomplissement de ses devoirs de chef spirituel de l'archidiocèse, sur l'ordre qu'il leur en donne chaque fois.

Tous les évêques auxiliaires sont appelés « très aimés de Dieu ».

L'évêque auxiliaire nommé dans un diocèse peut y remplir les fonctions de protosyncelle.

Tous les évêques auxiliaires sont choisis par le Saint-Synode de la même façon que les métropolites.

Chapitre VII. — Fonctionnaires ecclésiastiques et employés de la métropole

Art. 37. — Dans chaque métropole sont nommés un secrétaire et un huissier. Dans les métropoles qui ont une population supérieure à 50.000 âmes, on peut nommer aussi un protosyncelle, qui doit être un clerc célibataire, et, au-dessus de 70.000, un scribe.

A l'archevêché d'Athènes sont nommés un protosyncelle, deux secrétaires et deux ou trois scribes.

Le protosyncelle, le secrétaire, les scribes et l'huissier sont choisis par l'évêque du lieu, qui fait connaître ce choix au Saint-Synode et au Conseil directeur de la Caisse générale de l'Église.

Tous ces fonctionnaires sont destitués de la même façon qu'ils sont nommés.

Art. 38. — Comme protosyncelle on choisit un clerc célibataire, ayant un diplôme de la Faculté de théologie de l'université d'Athènes, ou de l'école de théologie de Halki, ou de tout autre école orthodoxe de même valeur.

Comme secrétaire on choisit un clerc ou un laïque muni d'un diplôme d'une école ecclésiastique, ou d'une école normale, ou d'un gymnase, ou au moins d'un certificat de lycée.

Pendant les dix ans qui suivront la mise en vigueur de la présente loi, on pourra choisir provisoirement pour les emplois susdits ceux qui ne remplissent pas les conditions requises par cet article, si l'on n'en trouve pas qui les remplissent. Ils recevront une indemnité fixée par la Caisse générale de l'Église.

Avant d'entrer en charge, tous les fonctionnaires indiqués plus haut donnent l'assurance ou prêtent le serment de service en présence de l'évêque. Le procès-verbal de leur prestation de serment est envoyé au Saint-Synode et au Conseil directeur de la Caisse générale de l'Église.

Art. 39. — Le protosyncelle, soumis comme les autres fonctionnaires de la métropole aux ordres de l'évêque du lieu, dirige le bureau et remplace, chaque fois sur son ordre écrit, l'évêque absent ou empêché.

S'il n'y a pas de protosyncelle, ou si celui-ci est empêché, l'évêque lui nomme un remplaçant.

En cas de vacance du siège méropolitain, le protosyncelle, et, s'il n'y en a pas, le clerc secrétaire qui a les qualités requises, ou s'il n'y en a pas, le remplaçant nommé par le Saint-Synode, prend la direction du bureau de la métropole.

Art. 40. — Le secrétaire de la métropole aide le protosyncelle dans l'accomplissement de ses devoirs. Il travaille sous ses ordres et remplit les fonctions de secrétaire auprès du tribunal ecclésiastique. Les scribes de la métropole travaillent sous la surveillance du secrétaire et l'aident d'une façon générale dans le service du bureau de la métropole.

Art. 41. — Tous les fonctionnaires de la métropole sont payés par la

Caisse générale de l'Église. Ils ont des traitements correspondant à leur grade. Le protosyncelle a rang de chef de section de deuxième classe, le secrétaire de secrétaire de deuxième classe, le scribe de ministère de deuxième classe, et l'huissier d'huissier de ministère de deuxième classe.

Le traitement de ces fonctionnaires est soumis à toutes les augmentations de traitement des fonctionnaires de même grade.

Tous sont considérés comme fonctionnaires publics.

Les frais de bureau et autres dépenses des bureaux métropolitains sont fixés chaque fois par décision du Saint-Synode.

Art. 42. — Tout évêque a droit, pour son service particulier, d'ordonner, sans autre formalité, un diacre surnuméraire dans une des églises de la métropole, s'il remplit les conditions requises par la loi. Ce diacre peut être ordonné comme curé de paroisse s'il remplit les conditions requises par le décret-loi sur les paroisses.

Chapitre VIII. — **Tribunaux ecclésiastiques**

Art. 43. — Dans chaque diocèse et à son chef-lieu, est établi un tribunal ecclésiastique, qui juge en première instance pour leurs fautes ecclésiastiques tous les clercs et moines soumis au diocèse et y demeurant.

Art. 44. Le tribunal diocésain est composé de l'évêque du lieu et de quatre prêtres du diocèse choisis et destitués par lui, nomination et destitution notifiées au Saint-Synode.

Cependant, l'évêque peut établir un tribunal ecclésiastique en dehors du siège épiscopal pour poursuivre des fautes locales. Ce tribunal est composé de l'évêque comme président et de deux membres du clergé convoqué par lui avec mention dans le procès-verbal du procès.

Dans les deux cas, le président a voix décisive, les ecclésiastiques n'ont que voix consultative.

Quand l'évêque est empêché d'une façon quelconque, il est remplacé par le premier des membres ecclésiastiques du tribunal, mais on convoque un cinquième membre pris parmi les quatre suppléants du tribunal, qui sont nommés et destitués de la même façon que les membres réguliers. S'il manque un ou plusieurs membres réguliers, on convoque le même nombre de membres suppléants, de façon que le tribunal soit toujours composé de cinq membres. Dans ce cas, les décisions sont prises à la majorité des voix.

Quand l'archevêque d'Athènes est empêché, il est remplacé par le premier évêque auxiliaire, sans décision écrite de l'archevêque.

Art. 45. — Le tribunal inflige les peines suivantes :

1° blâme;

2° suspense de toute fonction sacrée avec ou sans privation des droits curiaux du condamné, suspense qui ne peut dépasser trois ans;

3° privation du traitement avec ou sans suspense jusqu'à trois ans;

4° privation de charge;

5° internement jusqu'à trois ans dans un monastère régulier ou dans une maison de correction spéciale pour les clercs, moines et hiéromoines.

Art. 46. — Si un clerc est accusé d'une faute grave, capable de causer du scandale, l'évêque peut lui interdire toute fonction sacrée jusqu'au jugement de son procès, mais pas au-delà de deux mois.

Art. 47. — Les sentences qui entraînent le blâme, la privation de la charge ou la suspense de quarante jours sont sans appel. Le condamné peut faire appel des autres sentences devant le tribunal du second degré.

Art. 48. — A l'archevêché d'Athènes et dans les métropoles de Patras, Mantinée, Corfou, Larissa, et à leur chef-lieu, sont établis des tribunaux ecclésiastiques du second degré.

Sont de leur compétence : 1° les appels contre les décisions des tribunaux diocésains; 2° les actes qui, au sentiment du tribunal diocésain, entraînent la peine de suspense ou d'internement pour plus de trois ans ou la dégradation.

Ressortissent au tribunal du second degré d'Athènes : 1° l'archidiocèse d'Athènes, 2° les métropoles de Thèbes et Livadia, 3° de Chalcis, 4° de Carystia, 5° de Corinthe, 6° d'Hydra et Spetsæ, 7° de Syra, 8° de Paranoxia, et 9° de Santorin.

A celui de Patras, les métropoles : 1° de Patras, 2° de Calavryta et Aegialée, 3° d'Élide, 4° d'Acarnanie, 5° de Naupacte et Eurytanie, 6° de Phocide.

A celui de Mantinée, les métropoles : 1° de Mantinée et Kynouria, 2° de Triphylie et Olympie, 3° de Messénie, 4° de Gytheion et Œtylos, 5° de Monemvasia et Lacédémone, 6° de Cérigo, 7° d'Argolide, 8° de Cortyne et Mégalopolis.

A celui de Corfou les métropoles : 1° de Corfou et Paxos, 2° de Leucade et Ithaque, 3° de Céphalonie, 4° de Zante, 5° d'Arta.

A celui de Larissa, les métropoles : 1° de Larissa et Platamon, 2° de Démétriade, 3° de Tricca et Stagæ, 4° de Phanarion et Thessaliotide, 5° de Phthiotide.

Art. 49. — Par décret royal et sur la proposition du Saint-Synode, on peut modifier les limites des tribunaux ecclésiastiques du second degré.

Art. 50. — Les membres du tribunal ecclésiastique du second degré sont les évêques des métropoles qui lui sont soumises d'après l'article précédent.

Le tribunal a le *quorum* quand il y a seulement trois membres présents. Les décisions sont prises à la majorité absolue des membres présents.

L'évêque du lieu où siège le tribunal dirige tout le service du bureau, mais le tribunal est présidé par l'évêque le plus ancien. L'archevêque d'Athènes préside toujours le tribunal du second degré de cette ville et le bureau du Saint-Synode accomplit le travail de bureau.

Si l'archevêque d'Athènes est empêché, l'évêque le plus ancien le remplace.

Art. 51. — Ces tribunaux ecclésiastiques se réunissent et siègent une

semaine le dernier mois de chaque trimestre, après convocation préalable de l'évêque du lieu où se tient le tribunal. Si un membre du tribunal est empêché pour des raisons légitimes, il doit en prévenir à temps l'évêque du lieu, qui, s'il prévoit qu'il n'y aura pas le *quorum*, convoque pour compléter le nombre un évêque du voisinage dépendant d'un autre tribunal ecclésiastique du second degré.

Si un membre du tribunal est absent, le président en avertit le Saint-Synode, qui, dans le cas où l'absence n'est pas justifiée, fait le nécessaire.

Art. 52. — Le tribunal ecclésiastique du second degré inflige les peines suivantes :

1° suspense de toute fonction sacrée avec ou sans privation des droits curiaux,

2° privation des droits curiaux avec ou sans suspense,

3° internement des moines et hiéromoines,

4° perte du costume monastique, et

5° dégradation.

Art. 53. — L'appel est remis contre reçu au président du tribunal diocésain qui a prononcé la sentence et qui est obligé de l'envoyer dans les trois mois au tribunal ecclésiastique compétent du second degré, avec tout le dossier du procès et ses remarques au sujet de l'appel.

L'appel ne suspend point la peine de suspense qui commence à partir du jour où la sentence est signifiée.

Art. 54. — A Athènes siège le tribunal supérieur ecclésiastique, qui juge en première instance les évêques, en appel les affaires jugées par les tribunaux du second degré, si ces tribunaux ont infligé des peines de suspense ou d'internement supérieur à trois ans, ou la dégradation, ou la perte de l'habit monastique. Il siège dans le bureau du Synode.

Art. 55. — Le tribunal supérieur ecclésiastique est composé de l'archevêque comme président et de douze évêques comme membres réguliers, convoqués par ordre d'ancienneté, et de six membres suppléants.

Art. 56. — Les sentences prononcées en première instance par ce tribunal sont sujettes à l'appel devant le tribunal suprême ecclésiastique, qui est convoqué à Athènes par l'archevêque de cette ville. Il est composé des membres du tribunal supérieur ecclésiastique qui ont pris la décision et auxquels on adjoint autant de membres nouveaux qu'il y en avait pour voter la sentence. Les membres nouveaux sont pris parmi les membres suppléants du tribunal supérieur ecclésiastique et d'autres par ordre d'ancienneté à la suite du dernier juge.

Art. 57. — Le Saint-Synode sert de tribunal de révision. Est soumise à la révision toute décision définitive qui inflige n'importe quelle peine aux évêques et la dégradation aux autres clercs.

Art. 58. — Les assignations contre les évêques sont remises au président du tribunal supérieur ecclésiastique, qui envoie l'assignation à l'intéressé pour informations. Celui-ci les envoie avec l'assignation au tribunal ecclésiastique du second degré, lequel, s'il juge fondée l'assi-

gnation, confie à un des membres du tribunal supérieur ecclésiastique la direction des enquêtes canoniques sous serment.

Le tribunal supérieur ecclésiastique se réunit pendant les travaux de la session régulière du Saint-Synode. Il poursuit ses travaux pendant quinze jours.,

Si l'assigné est l'archevêque d'Athènes, la citation est adressée au premier membre par ordre d'ancienneté du tribunal supérieur.

Art. 59. — Les décisions du tribunal ecclésiastique qui inflige la peine d'internement aux clercs et n'importe quelle peine aux évêques, en tant qu'elles ne sont pas soumises à un moyen judiciaire régulier ou extraordinaire, sont exécutées après approbation du gouvernement par un décret royal publié sur la demande du ministre des Cultes.

Art. 60. — Les demandes d'appel et de révision sont remises au président du tribunal qui a prononcé la sentence, dans les quinze jours qui suivent sa notification, mais on peut accorder de plus grands délais pour cause de distance, suivant les prescriptions de la procédure civile. l'envoi est accompagné d'un rapport signé par l'expéditeur de la demande d'appel et par le président du tribunal. L'envoi peut être fait par un exprès.

Art. 61. — L'évêque fait lui-même les enquêtes contre les clercs ou les confie à un autre ecclésiastique.

Art. 62. — L'accusé peut choisir un clerc comme défenseur, soit par procuration écrite, soit devant le tribunal.

Art. 63. — Le commissaire du Gouvernement près le Saint-Synode assiste aux séances du tribunal suprême et du tribunal de révision, et y a exactement le même rôle qu'au Saint-Synode.

Art. 64. — Les appels contre les décisions des évêques à propos de l'élection du Conseil higouménal sont soumis au tribunal du second degré de la région suivant l'article 48 de la présente loi.

Le transfert des higoumènes et des conseillers, le choix du Conseil higouménal pour cinq ans, dans le cas où le nombre des moines est insuffisant pour l'élection, sont faits par l'évêque et communiqués au Saint-Synode.

Les ordinations, les décès des prêtres, les décisions contre les moines, sont communiqués au Saint-Synode.

Art. 65. — Un clerc dégradé et obligé de quitter l'habit ou un moine condamné à la privation du costume monastique, s'il est prouvé qu'ils portent encore l'habit sacré, sont punis par le tribunal correctionnel d'après les dispositons du code pénal sur l'usurpation des titres.

Chapitre IX. — Des mariages

Art. 66. — La cérémonie du mariage a lieu après permission préalable écrite de l'évêque du lieu ou de son commissaire.

L'omission par les curés des devoirs qui leur incombent en vertu des lois sur l'état civil est punie par le tribunal diocésain de la suspense jusqu'à trois ans.

Art. 67. — Les mariages au sixième degré de parenté ou au cinquième d'affinité, permis par une dispense de l'évêque, sont valides ainsi que tous ceux que l'on a faits de cette manière jusqu'à présent.

Art. 68. — Le prêtre qui procède à un mariage sans la permission de l'évêque est puni, outre les peines canoniques qui peuvent lui être infligées, de six mois à un an de prison, par le tribunal correctionnel. Ce délit est poursuivi de plein droit par le procureur compétent.

Art. 69. — La célébration des fiançailles est interdite en dehors de la cérémonie du mariage. Les fiançailles bénites en dehors du mariage sont proclamées nulles par l'autorité spirituelle compétente, et le prêtre qui a fait la cérémonie est passible d'une suspense d'un an avec privation de la moitié de son traitement. Il est puni par le tribunal correctionnel d'un emprisonnement de trois mois à un an.

Art. 70. — Dans les communautés orthodoxes de la Dispersion, dont les autorités dépendent de l'Église autocéphale de Grèce[9], la permission de mariage est donnée par l'évêque du lieu, et, s'il n'y en a pas, par le curé que le Saint-Synode a désigné à cet effet. Ce pouvoir est considéré comme accordé par le Saint-Synode aux curés qui se trouvent dans les communautés grecques de la Dispersion lors de la promulgation de la présente loi.

Le curé qui reçoit la procuration visée par le texte ci-dessus est obligé de soumettre tous les six mois au Saint-Synode, par l'intermédiaire du président de ce dernier et d'après le modèle établi par le Saint-Synode, la liste des permissions de mariage qu'il a données dans les six mois et des mariages célébrés.

Art. 71. — Tout ce qui concerne le mariage au point de vue civil est soumis aux tribunaux civils, et tout ce qui le concerne au point de vue spirituel aux autorités ecclésiastiques.

Art. 72. — L'époux qui demande le divorce ou la séparation de corps doit s'adresser par une requête à l'évêque compétent, qui convoque les deux conjoints afin de tenter une réconciliation. Si dans les trois mois il n'a pas réussi, en employant tous les moyens spirituels, à obtenir la réconciliation, il le constate par une note sur la requête qu'il envoie au tribunal de la région. Celui-ci ne reçoit la demande de l'époux requéreur qu'après la présentation de la requête apostillée par l'évêque. Il fait alors, sans autre tentative d'union, ce qui est fixé par la justice civile pour l'introduction de la cause.

Pendant la tentative de réconciliation, l'évêque peut, s'il le juge nécessaire, donner par écrit la permission à la femme de quitter la maison

9. Quelques mois après la promulgation de cette loi, l'Église autocéphale de Grèce renonçait à ses droits sur les colonies grecques de l'étranger, qu'on appelle « Dispersion ». Elle faisait retour au patriarcat de Constantinople.

de son mari pour une autre maison que désignent les époux, ou l'évêque, dans le cas où ils ne sont pas d'accord. C'est seulement après que cette permission a été donnée que les tribunaux peuvent aussi, sur la demande de l'un des époux, pendant la tentative de réconciliation, ordonner à huis clos les mesures provisoires indiquées à l'article 683, paragraphes 3, 4 et 5 de la jurisprudence civile.

Si le délai de trois mois se passe sans que l'évêque compétent se prononce, alors, l'un ou l'autre des époux peut recourir au tribunal compétent qui accueille la demande après s'être préalablement assuré du temps où elle a été soumise à l'évêque et il fait ce qui est prescrit par le droit civil.

Après que la sentence de dissolution du mariage a été prononcée et rendue irrévocable, le procureur adresse les documents qui la concernent à l'autorité ecclésiastique pour qu'elle proclame, elle aussi, le mariage dissous au point de vue spirituel.

Dispositions générales

Art. 73. — Le pouvoir ecclésiastique, en tant qu'il ne dépasse point les limites de ses devoirs, a droit à la protection et à l'appui du pouvoir civil. En conséquence, toutes les autorités du royaume sont obligées, chaque fois qu'il est constaté que les droits du pouvoir ecclésiastique ont été lésés, de le protéger et de le défendre sur sa demande.

Art. 74. — Les évêques, prêtres, diacres et moines qui arrivent de l'étranger doivent présenter aux autorités religieuses locales de l'État des lettres de recommandation de leur supérieur ecclésiastique. Dans ces lettres sont consignés : la raison du voyage, le temps du séjour et l'absence ou non de suspense. Ceux qui ne sont pas munis de ces lettres ou ceux qui prolongent leur séjour sans motif ou sans permission de l'autorité locale religieuse sont contraints de repartir le plus tôt possible. S'ils n'obéissent pas, les évêques sont dénoncés au président du Saint-Synode, les autres clercs et les moines sont acheminés par décision de l'évêque du lieu d'où ils viennent.

Art. 75. — En ce qui concerne le droit privé, comme en ce qui concerne les actions injustes prévues par les lois communes de l'État, les clercs et les moines sont soumis aux lois civiles et aux tribunaux civils. Les évêques bénéficient d'une jurisprudence spéciale d'après les prescriptions du code pénal.

Pour la peine d'emprisonnement prononcée par les tribunaux civils contre les ecclésiastiques sont établies des prisons séparées, après entente avec l'évêque du lieu.

Les peines prononcées contre les clercs par les sentences des tribunaux pénaux et qui limitent la liberté, si la sentence n'entraîne pas la

peine de la dégradation, sont accomplies dans la maison de correction particulière des clercs. Pour une peine limitant la liberté au-dessus de quatre mois, l'évêque peut, et, s'il s'agit d'un évêque, le Saint-Synode, fixer un autre local pour l'accomplissement de la peine, d'accord avec le procureur de l'endroit.

Les décisions contre les clercs sont signifiées par les tribunaux au métropolite local.

Art. 76. — Tout clerc inscrit sur la liste des ecclésiastiques, appelé à donner son témoignage dans une affaire judiciaire, ne peut le refuser, mais les évêques prêtent serment et font leur déposition à leur domicile. Si la demande en est faite, cette déposition est lue à l'audience, sauf s'il s'agit de cas où ils doivent comparaître comme témoins devant la cour d'assises. Alors ils sont appelés et interrogés sans cependant qu'ils soient en présence des autres témoins en séance publique, ils se retirent aussitôt après leur interrogatoire.

Ce que les prêtres connaissent par la confession n'est pas soumis à la déposition.

Art. 77. — Les clercs, qu'ils soient interrogés ou qu'ils assument une fonction publique, au lieu de prêter serment, donnent l'assurance suivante : les évêques : « J'assure sur mon épiscopat »... les prêtres et les diacres : « J'assure sur mon caractère sacré »... Cette déclaration a la valeur du serment ordinaire, et toute violation, outre les peines ecclésiastiques, est sujette aux peines édictées par le code pénal contre le faux serment et le parjure, dont connaissent les tribunaux civils.

Art. 78. — Quiconque a une juste plainte contre une autorité ecclésiastique pour abus ou excès de pouvoir s'adresse à l'autorité ecclésiastique supérieure.

Art. 79. — Sont interdites l'exposition en vente ou l'utilisation pour payer une dette privée ou publique de tout objet en usage dans les églises, croix, saintes reliques, saintes images, et, en général, tout meuble ou ornement sacré. De même, est interdite la vente d'une façon irrespectueuse ou dans un lieu inconvenant des ornements destinés au culte divin. Celui qui, connaissant leur caractère sacré, expose en vente les objets ci-dessus ou les prend est puni d'un emprisonnement de deux à six mois. Si l'un de ces objets est transporté dans un musée sans une permission du métropolite, l'autorité ecclésiastique a le droit de réclamer au pouvoir civil qu'il remette l'objet là où il a été pris.

Art. 80. — L'emploi de fonctionnaire du Saint-Synode et des évêchés donne droit à une retraite qui est payée par la Caisse générale de l'Église.

Art. 81. — Les métropolites proposent le choix et le changement des prédicateurs au président du Saint-Synode pour les démarches à faire auprès du ministre des Cultes.

Art. 82. — Lorsqu'il est fait mention du Saint-Synode dans la législation en vigueur de l'État, on entend par là le Saint-Synode de la hiérarchie, si cela n'est pas déterminé différemment. Lorsqu'il s'agit du

président du Saint-Synode ou du métropolite d'Athènes, on l'entend de l'archevêque d'Athènes. Là où il est fait mention du commissaire royal, on l'entend du commissaire du gouvernement auprès du Saint-Synode.

Art. 83. — Sont abrogées les lois 200 et 201, celles qui les modifient et toute autre ordonnance contraire à la présente loi [10].

Athènes, le 31 décembre 1923.

Le Chef (de la Révolution),
N. Plastiras.

10. *Échos d'Orient*, 1925, pp. 69-85.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUES ORTHODOXES ROUMAINES

BISERICA ORTODOXA ROMANA

Bulletin officiel de la Patriarchie roumaine

1958. Décembre. — *Lettre pastorale* du patriarche de Roumanie, JUSTINIEN pour Noël 1958, pp. 1075-1078. — *Vie de l'Église* : *Allocution* en faveur de la campagne pour la paix, pp. 1085-1089. — *Correspondance* de la Patriarchie et visiteurs étrangers, pp. 1090-1106. — La 32e session de cours de pastorale pour les prêtres (depuis l'instauration du régime communiste en Roumanie; organisées en fonction de nouveaux problèmes), pp. 1098-1099. — *Documents* concernant le Mouvement des partisans de la paix, pp. 1109-1111. — Ev. TIT. SIMEDREA : *L'Évangéliaire, livre liturgique roumain* (note bibliographique sur les éditions de ce livre liturgique en Roumanie), pp. 1112-1119. — P. N. SERBANESCU : VARLAAM, *métropolite de Valachie*, fondateur de la typographie de Bucarest (étude historique sur le rôle culturel joué par ce prélat du XVIe *siècle*), pp. 1120-1158. — AL. A BOTEZ : *De Bethléem à Beth-Schémèsch, la fuite en Égypte* (d'après les livres apocryphes), pp. 1159-1163. — *Partie officielle : Session ordinaire du Saint-Synode* (extraits des actes des diverses séances), pp. 1164-1170. — A relever parmi les nouvelles rapportées par la *chronique* une notice brève sur la mort de Pie XII et l'élection du pape Jean XXIII, pp. 1107-1108.

1959. Janvier. — *Correspondance officielle* de la Patriarchie, pp. 5-36. — *Commémorations* : Le centenaire de l'union des Principautés roumaines (deux articles sur le rôle joué par le clergé pour la réussite de l'acte de 1859; célébrations de l'anniversaire dans les séminaires), pp. 37-61. — *Vie de l'Église* : Ouverture des cours de pastorale pour les prêtres, 33e série, pp. 62-63. — *Fête annuelle* de l'Institut théologique de Bucarest, pp. 64-71. — P. Alexandre IOSESCU : *La conférence de Lambeth 1958* (relation sur les travaux de la conférence par un membre de la délégation orthodoxe roumaine), pp. 72-98. — *Directives pastorales* : Conseils et exhortations paternelles (extraits des lettres pastorales des évêques orthodoxes roumains, pour Noël 1958), pp. 99-113. — *Partie officielle* : Travaux de l'Assemblée nationale ecclésiastique, pp 114-120.

Février. — *Correspondance officielle* de la Patriarchie, pp. 125-132. — *Vie de l'Église* : le 50e anniversaire du patriarche Justinien, pp. 133-136. — *Défense de la paix* : Activités du Mouvement mondial des partisans pour la paix, pp. 137-140. — *Directives pastorales* : Prof. Petre Vintilescu : La préparation des saints célébrants pour l'office de la Liturgie, pp. 141-176. — Mag. Sirbu Gheorghe : Les paroles prononcées par Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la Croix (étude présentée à l'Institut théol. de Bucarest en vue de la maîtrise en théologie), pp. 177-193. — Prof. N. C. Bezisca : *Obligations du prêtre* (étude pour la rééducation socialiste du prêtre), pp. 194-210. — *Evocations* : M. A. Botez : Nazareth et l'église de l'Annonciation, pp. 211-220. — *Recensions*, pp. 221-240.

Mars-avril. — *Lettre* du patriarche de Constantinople, Athénagore (apprécie la revue), pp. 245-246. — *Défense de la paix* : Dixième anniversaire du Mouvement mondial pour la paix, pp. 247-261. — *Vie de l'Église* : Ouverture des cours de pastorale pour les prêtres, 3e série, pp. 263-264. — *Chroniques* sur les Églises orthodoxes de Constantinople, Alexandrie et Bulgarie, pp. 265-272. — *Anniversaires* : 80e anniv. du P. Gala Galaction (écrivain connu, membre de l'Académie roumaine, auquel on doit une traduction de la Bible en roumain), pp. 273-284. — *Evocations* : Études sur la personnalité du diacre Coresi qui en 1559 imprimait à Brasov le premier livre en langue roumaine, pp. 285-321. — S. Metteleanu : *Les armoiries de Matei Basarab* (prince valaque) *dans les livres d'église*, pp. 322-342. — B. V. Alexandri : *De Béthanie à Gethsémani* (description topographique avec commentaires bibliques sur l'itinéraire suivi par Jésus pour se rendre à la Pâque), pp. 343-356. — Directives pastorales : D. Beiu : *Le prédicateur dans la conception de saint Jean Chrysostome* (la personne du prédicateur, sa formation religieuse et humaniste et la visée sociale de la prédication), pp. 357-374. — Mag. Ioan Chirvasie : *Les prières pour les défunts d'après la doctrine des Églises romaine-catholique et orthodoxe* (étude scolaire présentée à l'Institut théologique de Bucarest en vue de la maîtrise en théologie), pp. 375-394. — *Notes documentaires et bibliographiques*, pp. 395-424.

Mai-juin. — *Correspondance officielle*, pp. 429-430. — *Défense de la paix* : *Documents et chronique* sur l'activité du Mouvement mondial pour la paix, pp. 431-464. — *Vie de l'Église* : Fin d'année scolaire dans les séminaires de l'Église orthodoxe roumaine, pp. 452-492. — *Documents* : *Extraits de la correspondance de l'évêque Melchisédec* (lettres écrites entre 1855 et 1893, publiées avec une introduction par P. Paul Mihail), pp. 493-612.

ORTODOXIA

Revue théologique de la Patriarchie roumaine

1959. Janvier-mars. — *Questions interconfessionnelles* : N. Chitescu : *Les prolégomènes de la doctrine chrétienne sur le rapport entre la grâce et la liberté* (bases bibliques et patristiques de la solution orthodoxe; les positions catholique et protestante sont présentées de façon tendancieuse), pp. 3-35. — Ene

BRANISTE : *Une nouvelle Liturgie en usage chez les orthodoxes d'Occident : la Liturgie selon saint Germain de Paris* (brève présentation de la tentative d'une Liturgie orthodoxe occidentale; l'auteur relève son caractère de « construction artificielle et hybride » et exprime des réserves sérieuses quant à son avenir), pp. 36-37. — Petru REZUS : *La doctrine chrétienne de la parole, moyen d'expression dans les trois confessions* (traite des rapports de la parole à la révélation, au dogme, à l'inspiration et à la prédication; en conclusion discute sur un ton polémique des différences dans la théologie de la parole entre les trois grandes confessions), pp. 48-62. — C. SIRBU : *Du passé de l'unité orthodoxe, moments de manifestations de l'unité orthodoxe* (face aux menaces venant des protestants et des catholiques les Synodes de Jassy (1642) et Jérusalem (1672); visites et relations interorthodoxes au XIXe siècle et leur intensification depuis 1920), pp. 63-84. — Hiérom. Nicolas MLADIN : *La morale chrétienne et la morale jésuite* (réquisitoire véhément à l'occasion du 3e centenaire de la parution des « Provinciales »; Pascal qui y dénonçait les erreurs de la casuistique et du probabilisme se tient, d'après l'auteur, sur la position de l'Église orthodoxe et par là il témoigne que celle-ci possède la vérité), pp. 85-115. — *Livres et revues : Chronique bibliographique*, pp. 116-137. — *L'Église et le monde* : Mag. GH. DRAGULIN : *L'Orthodoxie dans la théologie contemporaine* (étude présentée à l'Institut de théologie en vue de la maîtrise; richesses spirituelles et doctrinales de l'Orthodoxie et appréciation venant des chrétiens d'Occident), pp. 145-158. — *Notes et commentaires* (l'Église catholique « contrainte » par les masses des fidèles à lutter pour la paix; rencontres des byzantinologues; mouvement des idées dans l'Église anglicane), pp. 159-176.

Avril-juin. — *Questions interconfessionnelles* : Mag. C. GALERIU : *La charité divine et le jugement dernier* (étude du cours de maîtrise en théologie), pp. 179-195. — N. CHITESCU : *Synthèse du dogme de la Rédemption envisagée du point de vue interconfessionnel* (les positions occidentales présentées très sommairement), pp. 196-217. — Mag. Ioan CHIRVASIE : *Le ministre du mariage dans les trois confessions* (dans l'Église orthodoxe, seul le prêtre peut conférer le sacrement du mariage; en l'absence du prêtre les fidèles peuvent seulement échanger le consentement, sans que cela entraîne la grâce du sacrement), pp. 218-233. — Traian SEVICIU : *Aspects dogmatiques de la pensée augustinienne d'après l'* « Enchiridion ad Laurentium » (le mal et le péché, la grâce et la liberté, la Rédemption), pp. 234-249. — Mag. Mihai COLOTELO : *L'importance des confessions de foi orthodoxes pour l'étude du droit ecclésiastique* (sans formuler et définir de nouveaux dogmes ou canons elles ont cherché à maintenir la discipline de la vie religieuse), pp. 250-264. — Const. C. PAVEL : *L'influence de notre péché personnel sur le prochain* (morale du scandale), pp. 265-278. — GH. IORDACHESCU : *Les dyptiques* (prières d'intercession) *dans les liturgies chrétiennes* (origine, forme, contenu et signification doctrinale), pp. 279-296. — *Livres et revues*, pp. 297-328. — *L'Église et le monde : Nouvelles* de la lutte pour la paix, pp. 329-336. — *Notes et commentaires : Attitudes orthodoxes* en face du Concile œcuménique convoqué par le pape Jean XXIII (résume la position du patriarche de Const. ATHÉNAGORE telle qu'il l'a exposée à l'occasion des fêtes de Noël, et l'article du prof. ALIVIZATOS; le commentateur y voit un indice sur la position commune que prendra l'Orthodoxie à ce sujet, soucieuse de l'unité et ferme en même temps pour garder intacts les trésors de la foi), pp. 341-343.

STUDII TEOLOGICE

Revue des Instituts théologiques de la Patriarchie roumaine

1959. Janvier-février. — Ioan G. Goman : *L'œuvre du bienheureux Augustin et son autocritique d'après les « Rétractations »* (aux origines de l'autocritique personnelle), pp. 3-21. — Mag. Ioan Glajar : *Le mythe comme représentation de la divinité* (conditions psychologiques, sociales et religieuses qui expliquent la formation de représentations erronées de la divinité que sont les mythes religieux), pp. 22-23. — Mag. Dumitru Soare : *L'idée de sacrifice dans les religions monothéistes* (étude du cours de maîtrise en théologie), pp. 34-45. — Mag. Ch. Dragulin : *Révélation et eschatologie* (sachant que ce monde va vers sa fin et vers sa transfiguration et aussi que ce monde-ci n'est pas intrinsèquement mauvais, le chrétien (les saints surtout, mûris en marge du monde) rayonnent sur la nature et la société qui les entourent), pp. 46-56. — Milan Sesan : *L'introduction de la langue roumaine dans l'Église* (contrairement à d'autres opinions qui attribuent l'introduction du roumain comme langue d'Église aux influences luthériennes ou réformées au XVIe siècle l'A. soutient qu'il n'y avait pas besoin d'une nouvelle introduction du roumain comme langue officielle de l'Église au XVIe siècle car elle était en usage depuis le IXe siècle et c'est seulement comme réaction de défense, après le Concile de Florence, qu'on a adopté les caractères cyrilliques pour l'écrire), pp. 57-60. — Mag. Stelian Izvoranu : *Éléments de droit ecclésiastique dans les législations du XVIIIe et XIXe siècles, jusqu'au règlement organique* (aperçu sur l'histoire du droit canonique ancien en Roumanie), pp. 61-72. — Gheorghe Alexe : *Saint Basile-le-Grand dans les chants de Noël roumains* (étude sur le folklore religieux roumain), pp. 73-84. — Em. Vasilescu : *L'étude de l'histoire des religions en Roumanie* (rétrospective bibliographique où le nom de Mircea Eliade n'est même pas mentionné), pp. 85-109. — *Notes bibliographiques*, pp. 110-128.

Mars-avril. — Orest Bucevski : *Du sacrement de la confession* (conseils de pastorale de la pénitence), pp. 131-137. — M. Iancu : *La personne de Notre-Seigneur à la lumière des manuscrits de la mer Morte*, pp. 138-163. — Ioan Ramureanu : *Débuts du christianisme chez les Serbes sous l'empereur byzantin Héraclius* (article érudit sur l'époque primitive du christianisme en Serbie), pp. 163-181. — Mag. Mircea Pacurariu : *Traductions roumaines des œuvres de la littérature théologique russe avant la fin du XIXe siècle* (précieuses indications sur les relations religieuses russo-roumaines), pp. 182-212. — Mag. Dumitru Soare : *Les prétendues origines orientales de la théosophie moderne*, pp. 213-224. — Petru Rezus : *Le décès du prof. Vasile Loichita*, pp. 225-226. — *Notes bibliographiques*, pp. 225-264.

Mai-juin. — Ioan G. Goman : *La personnalité de saint Cyprien* (vie, œuvre et doctrine; à relever les pages consacrées à son ecclésiologie et à ses vues sur l'unité de l'Église), pp. 267-296. — N. Corneanu : *La beauté comme attribut de Dieu* (signification et élaboration de cette doctrine et prédilection orientale-

orthodoxe pour cet attribut divin), pp. 297-313. — Mag. I. Turcu : *Les saints sacrements et les bonnes œuvres dans la voie du salut* (fonction, rapports et conditionnements réciproques avec insistance sur l'idée que les sacrements regardent Dieu et les bonnes œuvres le prochain), pp. 314-330. — M. Iancu : *Genèse 12, 1-10 à la lumière des découvertes archéologiques* (confirmation des faits avancés par la Bible), pp. 331-344. — D. Fecioru : *Le catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de la Patriarchie roumaine* (manuscrits roumains, slaves et grecs), pp. 345-387. — *Notes biliographiques*, pp. 388-400.

Septembre-octobre. — Vlad Preliceanu : L'adaptation divine aux conditions humaines dans l'action de l'inspiration divine d'après la doctrine de saint Jean Chrysostome (condescendance divine qui prend les beautés, les imperfections et les limites du langage humain sauf l'erreur), pp. 403-416. — I. Bria : *L'aspect communautaire de l'Eucharistie* (l'Eucharistie comme communion au Christ et à l'Église et son rapport à la collégialité de l'Église), pp. 417-427. — Mihai Georgescu : *Les saints sacrements d'après les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem*, pp. 428-442. — Nicolae Corneanu : *Aspects de la poésie lyrique ambrosienne* (contenu, style et versification), pp. 443-451. — Gheorghe Sîrbu : *L'entrée solennelle du Sauveur à Jérusalem* (étude biblique du cours de maîtrise en théologie), pp. 452-465. — Mag. Hristov Iordan Vasile : *Quelques études dogmatiques parues ces dernières années en Bulgarie* (plusieurs articles résumés; relevons celui de Demétre Diulgherov sur l'unité de l'Église), pp. 466-473. — D. Fecioru : *Le catalogue des manuscrits de la Bibl. de la Patriarchie roumaine* (suite de la liste du numéro précédent de la revue), pp. 474-489. — *Notes bibliographiques*, pp. 490-504.

Novembre-décembre. — Petre Vintilescu : *Le livre appelé « Liturghier »* (formation et contenu de ce livre qui correspond au missel et au pontifical latins), pp. 507-524. — A. Negoita : *La religion cananéenne* (cérémonies, mythes et caractéristiques générales de cette religion), pp. 525-555. — B. Florin : *Contributions au développement du droit canonique roumain au XIXe siècle* (sources et chapitres principaux), pp. 556-574. — Petru Gh. Savin : *Données concernant les rois mages de l'Évangile* (présente cet épisode biblique à l'approche des fêtes de Noël, d'après l'Écriture, les apocryphes, les documents des religions orientales et l'archéologie), pp. 575-589. — D. Fecioru : *Suite du catalogue des manuscrits de la Bibli. de la Patriarchie roumaine*, pp. 590-606. — Iancu Moscovici : *Les découvertes archéologiques faites en 1958 près de la mer Morte*, pp. 607-610. — *Notes bibliographiques*, pp. 611-619.

MITROPOLIA OLTENIEI

Revue officielle de l'archevêché de Craïova, Râmnic et Arges (Roumanie)

1958. Septembre-octobre. — Livraison intéressant surtout la vie de l'Église dans cette province; à retenir spécialement : Ilie D. Bratan, recension du premir vol. du manuel « Istoria Bisericii Romîne » de Gh. Moisescu, Stefan Lupsa et Al. Filipascu, 464 pp., pp. 696-711. — Ene Branîste : recension de

E. Kovalevsky, *La sainte Messe selon l'ancien rite des Gaules* ou la Liturgie selon saint Germain de Paris, pp. 711-717.

Novembre-décembre. — A retenir spécialement : Petre P. Nasturel : Les relations des Principautés roumaines avec le Mont-Athos avant le milieu du XVe siècle, pp. 735-758. *Études, textes et documents* concernant la vie et l'œuvre de l'archim. Eufrosin Poteca, à l'occasion du centième anniversaire de son trépas (1858-1958), pp. 767-779; 790-793; 804-805; 807-834.

1959. Janvier-février. — Gheorghe Moisescu : *Un siècle depuis l'union des Principautés roumaines* (l'Église orthodoxe roumaine au XIXe siècle), pp. 3-23. — Notons encore : P. S. Nasturel : *Les conséquences de la chute de Constantinople pour l'Église roumaine* (étude historique bien documentée), pp. 45-73. — A. Sacerdoteanu : *Le rôle du Synode de la Métropolie de Valachie au début du XVIe siècle*, pp. 96-99. — *Recensions et notes bibliographiques*, pp. 122-141.

Mars-avril. — Dans la chronique ecclésiastique, traitant de l'Église de Constantinople, le prof. Gh. Moisescu rapporte les discussions menées, fin 1958, dans *Apostolos Andreas* et *Ekklisia* concernant la participation orthodoxe au Mouvement œcuménique, pp. 191-195. — *Recensions et notes bibliographiques* (à remarquer le compte rendu détaillé d'une brochure russe antireligieuse : N. N. Rozental, *De l'histoire de l'Orthodoxie, du Catholicisme et du Protestantisme* (40 pp.); on apprécie la pénétration avec laquelle l'A. présente les causes des déviations catholiques, le recenseur regrette seulement que R. parlant de l'Orthodoxie n'ait eu en vue que la Russie), pp. 234-248.

Mai-juin. — R. Mihail : *Le métropolite Dionisie Lupu* (première moitié du XIXe siècle), pp. 255-285. — Radu Creteanu : *Les églises en bois du district Baia de Aramă*, pp. 286-309. — *Recensions et notes bibliographiques*, pp. 386-392.

Juillet-août. — Corneliu Sîrbu : *Manifestations religieuses rétrogrades et leur réfutation* (il est question du mysticisme morbide, des superstitions et du fidéisme qui sacrifie totalement la raison; à noter que dernièrement nombre de théologiens orthodoxes roumains ont été condamnés pour crime de mysticisme), pp. 405-418. — P. V. Nasturel : *Le bienheureux Nicodème et les ornements du métropolite Antime Critopol de Tisamma* (pages sur l'art religieux ancien en Roumanie), pp. 419-430. — Actualités théologiques : A. Radulescu, *Les vrais fins et mobiles du « synode œcuménique » annoncé par le pape Jean XXIII* (après avoir résumé la prise de position du patriarche Athénagore, et les articles du prof. Alivizatos à ce sujet, l'A. ajoute avec acrimonie que le pape par cette initiative a tenté d'attirer l'attention sur l'Église catholique, la mettre en avant, mais qu'il ne réussit qu'à abuser l'opinion publique qui sait que seule l'Église orthodoxe se soucie sincèrement de l'unité et y tend sérieusement), pp. 523-529. — Quelques pages auparavant T. N. Manolache traite du même sujet, sous le titre *La nouvelle orientation de la politique du Vatican*, mais d'après l'article que publia le champion de la lutte antireligieuse soviétique contre le Vatican, M. Schéinman, pp. 518-520. — *Recensions et notes bibliographiques*, pp. 532-535.

MITROPOLIA MOLDOVEI SI SUCEVEI

Revue officielle de l'archevêché de Jassy, en Moldavie, Roumanie

1958. Mai-juin. — *Événement dans la vie de l'Église orthodoxe roumaine* (au sujet des dix années de patriarcat du patriarche Justinian), pp. 367-370. — Basile Gheorghiu, *Les premiers compagnons de voyage et disciples du Seigneur* (Jean, 1, 35-51), pp. 378-393. — Iancu Moscovici, *Les manuscrits de la mer Morte, les dernières découvertes*, pp. 394-409. — I. D. Stefanesco, *Le trésor artistique de Moldavie : les icônes qui se trouvent à Jassy*, pp. 410-417. — Élie Gheorghita, *L'imprimerie arabe du monastère de S. Sava et la venue du patriarche d'Antioche, Sylvestre, à Jassy* (XVIIIe siècle), pp. 418-423. — O. Bucevschi, *L'humilité chrétienne*, pp. 424-440. — Vladimir Prelipceanu, *L'ancienneté de la Croix comme objet de culte et symbole chrétien*, à la lumière des nouvelles découvertes archéologiques, pp. 441-447. — Deux sermons par I. Craciunas et N. Corneanu, pp. 448-453. — *Monuments d'art religieux, figures de prêtres, recensions, notations, chronique ecclésiastique*, pp. 460-528.

Juillet-août. — *Reportage* sur la visite orthodoxe roumaine en Union Soviétique pour les festivités du Patriarcat russe, pp. 531-537. — Nicolae Cotos, *Commentaire, II Samuel*, VI-VII, pp. 555-563. — C. A. Stoide, *Les relations de la Patriarchie de Constantinople avec la Moldavie à l'époque de Basile Lupu* (XVIIe siècle), pp. 564-569. — Emilian Vasilesco, *L'art religieux oriental, facteur de rapprochement entre les religions et les peuples* (art du Moyen-Orient et d'Asie), pp. 570-592. — Pierre Rezus, *La psychologie du prêtre*, pp. 593-597. — I. Craciunas, *Sermon pour le jour de la décollation de saint Jean-Baptiste* (29 août), pp. 598-601. — M. Sesan, *Sur le culte de la Sainte Vierge* (notes historiques-doctrinales sur le développement de la piété mariale), pp. 602-606. — *Monuments d'art religieux* : description de deux églises, pp. 607-616. — *Figures du passé* de l'Église en Moldavie : N. Chitesco, *Le métropolite Irénée Mihâlcesco* (notes sur la vie et l'œuvre du théologien roumain, à l'occasion du dixième anniversaire de sa mort), pp. 617-623. — N. Corivan, *Les clercs de Moldavie et de Valachie qui ont participé à la révolution de 1848*, pp. 624-647. — *Recensions, Notations* diverses, *Chronique ecclésiastique*, pp. 648-674.

Septembre-octobre. — Deux articles consacrés au dixième anniversaire du retour forcé des catholiques orientaux de Transylvanie dans le sein de l'Orthodoxie : Scarlat Porcesco, *Dix années écoulées depuis le retour des Unis*, pp. 688-694. — Emil Colceriu, *Les festivités de Alba Iulia à l'occasion du dixième anniversaire de la réintégration de l'Église orthodoxe roumaine*, pp. 695-697. — Étienne Slevoaca, *Les charismes dans l'Église primitive* (étude de théologie biblique), pp. 698-721 — Victor Bratulesco, *Icônes anciennes et fresques de Jassy*, pp. 722-731. — Corneliu Sarbu, *Le christianisme et le racisme* (leur incompatibilité étudiée en regard de fréquents incidents qui ont lieu en Amérique et en Angleterre), pp. 731-744. — Liviu Stan, *Nos anciens Codes* (histoire du droit roumain), pp. 745-762. — I. Zugrav, La date de la fête de saint *Jean le Nouveau de Suceava* (recherche historique d'hagiographie), pp. 763-769. — Al. Andrei, *L'obligation de la confession pour les prêtres*, pp. 770-781. —

Monuments d'art religieux : L'église du monastère de Neamtsu, pp. 782-790. — *Figures de l'Église de Moldavie* : N. Grigoras, *Le métropolite Jacques* de Poutna (1719-1778), pp. 791-810. — Th. Vranesco, *Nicolas Milesco le Spatar* (pour le 250e anniversaire de sa mort), pp. 811-819. — *Recensions, Notations* diverses, *Chronique ecclésiastique*, pp. 820-846.

Novembre-décembre. — *Pastorale* du métropolite de Moldavie, Justin, pour Noël 1958, pp. 849-858. — D. Belu, *L'ironie dans les discours du Sauveur*, pp. 863-871. — C. Boboulesco, *Grégoire Cornesco, architecte du monastère de Cetàtuia* (XVIIe siècle), pp. 872-881. — T. Bodogae, *Un autographe du métropolite Dosithée datant de 1687*, pp. 882-886. — Ene Braniste, *Contribution au problème de l'uniformisation de notre culte liturgique* (office de Vêpres), pp. 887-892. — *Trois sermons* (sur le travail, pour la fête de la Sainte Vierge (26 déc.) et pour le dimanche après Noël), pp. 893-902. — Gh. Virtolas, *L'église de Taziàu*, pp. 903-909. — *Figures du passé* de l'Église en Moldavie : N. Gramada, *Les curés du village Zaharesti-Suceava de 1778 à 1798*, pp. 910-913. — *Documentaire, Recensions, Notations* diverses, *Chronique ecclésiastique*, pp. 914-958.

REVUE ORTHODOXE DE TCHÉCOSLOVAQUIE

LA PENSÉE ORTHODOXE

Revue trimestrielle de la Métropolie Orthodoxe de Tchécoslovaquie

(en russe, brefs résumés en allemand, français et anglais)

1359. 1. — « *Gardons l'unité de l'Esprit dans les liens de la paix* » (compte rendu et résolution du Synode local de l'Église orthodoxe de Tchécoslovaquie), pp. 1-22. — Évêque Dorothée, *La révélation de Daniel au sujet des semaines d'années*, pp. 23-27. — Léon Dossédél, *L'apôtre Paul parlant sur le mariage et la famille*, pp. 28-32. — Hiérom. Serge Oumanets, *L'icône et sa signification*, pp. 33-41. — Hiérod. Elie (Chilochvyli), *L'Église géorgienne et la tentative faite pour la soumettre à la juridiction de Rome* (épisode des missions latines en Géorgie, au Moyen Age et au XVIIe siècle), pp. 42-47. — Paul Alesch, *Au sujet de la pénétration du christianisme en Russie* (débuts de l'Église russe), pp. 48-57 (suite dans le n° 2, pp. 113-122). — Notre *chronique*, *Rayon des livres*, pp. 58-64.

2. — *Nécrologe* (note pour la mort du métropolite de Léningrad, Eléuthère), pp. 66-69. — Évêque Dorothée, *Sur le culte des saintes icônes*, pp. 70-77. — Douschan Sourma, *Le Coran parlant du Christ et des chrétiens*, pp. 78-86. — A. I. Novac, *L'arianisme et l'évolution de l'époque constantinienne*, pp. 87-95. — J. Leixner, *De nouveau au sujet de Jérôme de Prague* (histoire des doctrines préhussites en Tchécoslovaquie), pp. 96-102. — Léonid Poljakov, *L'activité de traducteur du starets Païsie Vélitchikowsky*, pp. 102-112. — Notre *chronique*, *Rayon des livres*, pp. 123-128.

3-4. — A. J. Novac : *Les problèmes actuels de la prédication* (besoin de réalisme, d'une prédication vivante appelée à renouveler les âmes et à édifier le Royaume de Dieu), pp. 129-136. — L. Beresovsky : *La doctrine de saint Paul sur le mariage et le célibat* (valeur chrétienne du mariage d'après saint Paul), pp. 138-146. — Serge Oumanets : *L'icône dans l'art chrétien ancien* (étude sur l'art des catacombes), pp. 149-166. — F. Jakoubitchék : *Au sujet du Nouveau Testament* (présentation introductive à la lecture des livres du N. T.), pp. 168-172. — Hiérom. Serge Jasadjév : *Le christianisme et l'Orthodoxie* (explique l'origine historique du qualificatif orthodoxe), pp. 174-180. — Douchan Sourma : *Le Coran sur le Christ et les chrétiens* (suite d'une étude sur les textes du Coran qui concernent le christianisme), pp. 181-187. R. Jakovlévitch : *La conception orthodoxe de la vraie béatitude d'après les travaux du patriarche Serge* (la véritable béatitude est de vivre en communion avec Dieu en nous rendant semblables à lui; le contenu de la communion est la charité et le signe le sacrifice), pp. 189-196. — J. Leixner : *Encore au sujet de Jérôme de Prague* (défend J. contre Betts, un chercheur anglais, qui affirme que c'est avec raison que J. a été condamné à Constance), pp. 199-203. — Hiérom. Cyrille Pospichil : *Histoire de l'Orthodoxie en Tchécoslovaquie* (aperçu historique du IXe au XXe siècle), pp. 206-231. — Lev Dosedel : *Le chemin merveilleux de l'amour* (réflexions spirituelles), pp. 236-242. — *Visite* d'une délégation de l'Église d'Antioche à Prague, pp. 244-246.

REVUES ORTHODOXES SERBES

THÉOLOGIE

Revue de la Faculté de théologie de Belgrad

(Paraît deux fois par an, les articles sont brièvement résumés en allemand et en russe.)

1957. 1. — *Introduction* par le patriarche de Serbie, Vincent, p. 1. — *Proclamation* de l'archevêque d'Athènes, Dorotheé, comme docteur « honoris causa » de la Faculté de théologie de Belgrade, pp. 2-11. — Dr. Dimitri Dimitrievitch : *Le seigneur Jésus comme triomphateur de la mort et source d'immortalité* (par sa victoire sur la mort le Seigneur est devenu source d'immortalité pour nous; dès maintenant sa victoire a une signification universelle, mais sa réalisation plénière nous ne la verrons qu'à la fin des tems), pp. 12-22. — Dr. Lazar Mirkovitch : *Le protopope* (doyen) *Jovan* (1526-1583, imprimeur et miniaturiste célèbre), pp. 23-26. — Dr. Dragoslav Stranjakovitch : *L'opinion de Philippe Christitch sur Pierre Jovanovitch, métropolite de Serbie* (opinion très élogieuse d'un homme d'État serbe sur le métrop. Jovanovitch 1833-1859), pp. 27-31. — Dr. Tchédomir S. Draschkovitch : *Le secret de la réussite du sermon* (se pénétrer de la dignité de la parole de Dieu et du rôle de la prédication dans la vie de l'Église; parler la langue des hommes d'aujourd'hui et adapter la méthode de préd. à leur psychologie et mentalité), pp. 32-40. — Dr. Blagota Gardasevitch : *Le mariage par procuration* (l'Église orthodoxe ne prévoit pas dans sa législation cette façon de conclure un mariage; le pouvoir ecclésiastique

peut suppléer en approuvant en certains cas le mariage par procuration), pp. 40-50. — Dr. Radmilo VOUTCHITCH : *Les sources de la connaissance pédagogique*, pp. 51-60. — Dr. Lazar MILINE : *Le problème de l'éternité de la matière* (repousse l'objection contre la création *ex nihilo* comme non scientifique et développe trois arguments pour montrer que la matière n'est pas éternelle), pp. 60-72. — André FROUSCHITCH : *Le bienheureux Ephrem le Syrien* (vie et traits principaux de sa doctrine), pp. 72-80. — Dr. EMILIEN TCHARNITCH : *L'hypothèse de Barnabé comme auteur de l'épître aux Hébreux* (contre cette attribution), pp. 80-88. — Recensions, pp. 89-94. — TCH. S. D. : *Information concernant l'Église catholique-libérale d'Autriche*, pp. 94-96.

2. — Autour de la visite du patriarche de Moscou, ALEXIS en Serbie (oct.-nov. 1957), pp. 1-11. — *Le typique de l'archevêque* NIKODÈME, pp. 12-19. — Dr. Tchédomir S. DRASCHKOVITCH : *Aperçu sur une sorte de prédication* (recherche sur la formation et l'origine des panégyriques des morts), pp. 20-33. — Dr. Lazar MILINE : *La nouvelle astronomie et la conception chrétienne du monde* (discussion apologétique des problèmes que pose l'astronomie moderne à une certaine mentalité chrétienne; l'A. insiste sur le fait que la Bible ne donne pas et n'est pas liée à un système astronomique, que l'Église orthodoxe n'a pas condamné la nouvelle astronomie, que ses initiateurs ont été des croyants, que la nouvelle astronomie donne une vue plus dynamique et majestueuse de l'Univers et que, partant, elle peut stimuler l'admiration de la grandeur et de la puissance du Créateur), pp. 34-51. — Dr. Dimitri DIMITRIEVITCH : *La théorie de la descendance et l'origine de la morale* (repousse l'explication darwiniste de l'origine de la morale et préconise une explication qu'il voit en relation avec la théorie de la descendance, ce qui lui paraît plus en accord avec la science moderne et serait à l'avantage de la morale chrétienne), pp. 51-68. — Dr. Emilien TCHARNITCH : *L'hypothèse d'Apollos comme auteur de l'épître aux Hébreux* (hypothèse dépourvue de fondement, d'après l'A.), pp. 69-82. — Dr. ANDRÉ FROUSCHITCH : *L'autocéphalie de l'Église orthodoxe russe et son élévation au rang de patriarcat* (retrace en lignes générales cet épisode), pp. 83-92. — Dr. Radmilo VOUTCHITCH : *Hédonisme et éducation esthétique*, pp. 93-102. — *Chronique bibliographique*, pp. 103-112.

1958. 1. — *La signification de la sainte Montagne* (Athos) *pour l'Orthodoxie*, pp. 1-2. — Dr. Blagota GARDASCHÉVITCH : *La signification canonique et civile du recueil de canons de saint Sava* « Kromtchija » (étude sur les débuts du droit canonique des Slaves), pp. 3-16. — Dr. Dimitri DIMITRIEVITCH : *Vivre en union avec Jésus-Christ et vivre selon la volonté de Dieu* (supposant l'équivalence de ces termes l'A. affirme que c'est seulement dans l'Église apostolique qu'il est possible de vivre en union avec le Christ et de se conformer à la volonté divine), pp. 16-26. — Dr. Emilien TCHARNITCH : *Autour de l'alexandrinisme de l'épître aux Hébreux* (le conteste et affirme son caractère paulinien), pp. 27-38. — Dr. TCHÉDOMIR S. DRASCHKOVITCH : *Le principe rhétorique de l'éloquence sacrée* (l'éloquence sacrée comme technique humaine), pp. 39-49. — Dr. André FROUSCHITCH : *Le rétablissement du patriarcat en Russie en 1917 et le premier patriarche Tykhon* (aperçu d'histoire de l'Église russe), pp. 51-59. — Dr. Radmilo VOUTCHITCH : *Sur la compréhension du « tout »* (étude de psychologie pédagogique), pp. 61-68. — Dr. Lazar MIRKOVITCH : *Le typique de l'archevêque Nicodème* (suite d'une étude liturgique), pp. 61-88. — *Chronique bibliographique* et nécrologe, pp. 89-96.

2. — Le nouveau patriarche serbe *German*, pp. 1-2. — Dr. Stojan J. GOSCHÉVITCH : *L'idée de dogme dans l'Église Orthodoxe* (le prend au sens large de tout

ce que dispense l'Église comme enseignement que ce soit défini ou non; les dogmes tirent leur autorité non pas de l'Écriture mais avant tout, de l'Église qui a été constituée gardienne et interprète de la vérité révélée qui lui a été confiée), pp. 3-8. — Dr. Émilien Tcharnitch : *A propos du philonisme de l'épître aux Hébreux* (conteste l'influence de Philon sur l'apôtre Paul mais admet la possibilité que les deux se réfèrent à une source commune), pp. 9-26. — Dr. Lazar Miline : *L'argument ontologique en faveur de l'existence de Dieu* (après discussion le reconnaît comme ayant valeur positive), pp. 27-41. — Dimitri Dimitrievitch : *Le caractère de la vie selon la volonté de Dieu dans la communion à Jésus-Christ telle qu'elle se réalise dans l'Église* (l'aspect communionnel de la vie chrétienne dont la source est l'Eucharistie), pp. 42-55. — Dr Lazar Mirkovitch : *L'Épiphanie* (signification de la fête), pp. 56-63. — Dr. Lazar Mirkovitch : *La fête de la Présentation*, pp. 64-67. — Dr. Blagota Gardaschévitch : *Les dispositions prises en matière de législation canonique et judiciaire à l'époque du soulèvement serbe* (il s'agit des mesures prises après 1804 et qui entravaient les droits de l'Église, gouvernée à cette époque par deux hiérarques non serbes), pp. 68-80. — Dr. Radmilo Voutchitch : *L'éducation parallèle* (à savoir en tout conforme à la science et qui puisse se passer de philosophie et de la religion; l'auteur la repousse comme une utopie), pp. 81-87. — *Chronique bibliographique*, pp. 88-96.

LA PENSÉE ORTHODOXE

Revue publiée par l'Union du clergé Orthodoxe serbe (quatre cinquièmes du total des prêtres) aborde de préférence les problèmes pratiques et sociaux qui se posent à l'Église.

1958. 1. — *Présentation* de la revue et de la tâche qu'elle veut accomplir, pp. 1-2. — Milan Radeka : *Notre chemin* (explique le sens de la vie chrétienne dans le monde d'aujourd'hui; science moderne et loyauté envers le pouvoir civil sont loin de gêner la démarche chrétienne), pp. 3-17. — Étienne Illitch : *L'équilibre spirituel dans la vie chrétienne* (la foi et le travail sont deux moments de la vie du chrétien qui peuvent s'harmoniser), pp. 17-28. — Dr. Douschan Gloumats : *L'Eglise orthodoxe et la « fédération » mondiale des Églises* (à dessein l'auteur ne veut pas dire « Conseil » dans cette présentation générale du Mouvement œcuménique où il justifie la réserve des Églises Orthodoxes à son égard par le fait qu'il serait inféodé à la politique américaine), pp. 28-48. — T. Mitrovsky : *La nécessité de l'enseignement orthodoxe pour le ministère pastoral*, pp. 49-54. — Branko Tsisarge : *Moyens de réaliser le ministère des âmes* (conseils de pastorale pratique), pp. 55-61. — Dr. Douschan Kassitch : *La réduction des fêtes religieuses chômées au XVIIIe siècle* (sous l'influence de l'Aufkärung et du Joséphisme), pp. 61-68. — Bojidar Mijatch : *Vie et œuvre de Comenius*, pp. 69-74. — M. Protitch : *Les périodiques de l'Église orthodoxe serbe* (note bibliographique), pp. 74-78. — *Chronique*, pp. 78-96.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1959. Mai. — *Partie officielle : Messages* à l'occasion de la fête de Pâques; nomination du métropolite de Minsk et Biélorussie comme métropolite de Léningrad et Ladoga, pp. 3-8. — *Chronique de la vie de l'Eglise* : Visites pastorales, bénédiction d'iconostase, notice nécrologique sur la mort et les funérailles du métropolite de Léningrad et Ladoga, Eleuthère; autres décès, pp. 9-22. — Archim. Pimen : *Entrée dans le monachisme* (description de la cérémonie d'émission des vœux de vie monastique par trois religieux à la Trinité-Saint-Serge, près de Moscou), pp. 22-26. — Archim. Léonid : *Vie des séminaires* (échos de la vie dans le séminaire de Moscou), pp. 26-27. — *Prédication* : Sermon du métropolite Nicolas sur *La lumière de la Résurrection du Christ*, pp. 28-29. — *Défense de la paix* : Articles et comptes rendus en rapport avec le Mouvement des partisans de la paix, pp. 30-43. — *Articles* : Prot. N. Kontsévitch : *La joie de Pâques*, pp. 44-46. — A. Vétélév : *Le sermon de saint Jean Chrysostome exaltant le mystère de Pâques* (notice sur l'histoire du texte et de son usage dans la liturgie de la Résurrection), pp. 46-55. — Hiérom. Jean (Kotliarévsky) : *Le bienheureux Job, higoumène de Potchaév* (vie du saint relevant sa mansuétude et son zèle au service de l'Orthodoxie), pp. 55-60. — Hiérom. Paul L'Huillier : *La hiérarchie de l'Eglise et le pouvoir d'enseigner* (le pouvoir d'enseigner doit garder la pureté de la foi, la transmettre, la proposer et l'expliquer; tout chrétien doit défendre sa foi contre des déviations, mais seuls les évêques légitimes, jouissant de la succession apostolique, ont la prérogative de la proclamer de façon officielle comme vérité confessée par l'Église et d'excommunier les hérétiques; dans les cas importants, cela se fait en concile; le Christ seul est infaillible; l'infaillibilité n'appartient « à aucune personne en particulier, ne s'exprime et n'est conditionnée par aucune norme juridique »), pp. 60-66. — *Vie des Églises autocéphales* : Archim. Antoine : *L'Église Orthodoxe bulgare* (aperçu historique), pp. 67-75. — Évêque T. Botosaneanu : *A la Rédaction de la revue* (éloge de l'Église Orthodoxe russe en relation avec le livre *L'Église Orthodoxe russe* édité par la Patriarchie de Moscou), pp. 75-76. — *Vie des autres confessions* : A. Serguéiénko : *L'évêque vieux-catholique Englebert Laherbey* (nécrologie), pp. 77-78. — *Bibliographie*, p. 79.

Juin. — *Allocution* du patriarche Alexis au plenum du Comité soviétique pour la défense de la paix (26 mai 1959), pp. 3-4. — *Partie officielle : Messages* reçus à la Patriarchie de Moscou à l'occasion des fêtes de Pâques, mutations

et nominations d'évêques, pp. 5-29. — *Chronique de la vie de l'Eglise* : Consécration d'évêque; célébration de la fête du patriarche Alexis; nécrologe, pp. 30-40. — Retour dans le sein de l'Église-mère de l'archevêque PANTÉLÉIMON (se trouvant au Canada, il entre dans la juridiction de Moscou et quitte le groupe des synodaux), pp. 40-42. — *Défense de la paix : Articles, réflexions et documents* ayant trait au Mouvement des partisans de la paix, pp. 43-64. — *Articles : Ascension de Notre-Seigneur*, pp. 65-68. — STÉPHANE (métropolite) : *Le métropolite de Kiev Constantin* (à l'occasion du huit centième anniversaire de sa mort), pp. 68-71. — *Vie des Eglises autocéphales* : Prot. G. NOVAK : *A la mémoire du métropolite Eleuthère* (mort à Léningrad, il avait été d'abord à la tête de l'Église Orthodoxe de Tchécoslovaquie), pp. 72-76. — *Vie des autres confessions* : M. DOBRYNINE : *L'Église éthiopienne*, pp. 77-80.

Juillet. — *Partie officielle* : *Correspondance* officielle de la Patriarchie (à relever le démenti, publié d'abord dans les *Izvestija*, des affirmations d'un journal italien que des envoyés du patriarche de Moscou auraient pris contact avec le nonce à Vienne en vue de la participation orthodoxe russe au prochain Concile œcuménique), pp. 3-10. — *Chronique de la vie de l'Eglise* : Solennités d'Église; visites pastorales; nécrologe; consécration d'évêque; séjour à Moscou d'une délégation de l'Église d'État suédoise; fin d'année scolaire dans les séminaires, pp. 11-33. — *Défense de la paix* : Session jubilaire du Conseil mondial du Mouvement des partisans de la paix (Stockholm, mai 1959), pp. 34-35. — *Articles* : Moine GRÉGOIRE (Kroug) : *La représentation de Dieu le Père dans l'iconographie de l'Église Orthodoxe* (canon orthodoxe de cette icône avec reproduction en noir de l'œuvre célèbre de Roubliov; l'article est précédé de vers dédiés à cette icône, signés par L. Gloukhova), pp. 36-38. — Hiérom. JEAN (Kotliarévsky) : *Le chemin de la vie chrétienne* (réflexions spirituelles sur la charité, la prière et les bonnes œuvres), pp. 40-45. — N. OUSPÉNSKY : *Catholicité (sobornost') de l'Église* (le sens du mot *sobornyi*, équivalent slave de *katholikos* chez les Pères, et sa portée après les (7 premiers) Conciles œcuméniques. Revendiquant pour l'Église Orthodoxe seule ce qualificatif, l'auteur remarque bien que détachées de l'Orthodoxie les autres Églises n'ont jamais été condamnées par elle en « forme conciliaire ». Pour les relations de l'Orthodoxie avec les autres confessions, l'auteur renvoie à l'article du patr. SERGE, *One Church*, 1-2, 1955), pp. 45-51. — V. TALYSINE : *Catholicité et autocéphalie* (le fait que l'Église Orthodoxe se « divise » (razdéléna) en plusieurs Églises autocéphales indépendantes du point de vue administratif et canonique, gardant toutefois même doctrine de foi et même législation canonique fondamentale, ne l'empêche pas de conserver à elle seule la « plénitude de la catholicité »), pp. 51-55. — Archev. INNOKENTIJ : *A travers l'histoire de la laure de Potchaév* (bref aperçu de l'histoire du monastère de l'Assomption depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours), pp. 55-60. — V. TALINE : *A propos de l'icône du bon larron* (le schéma de cette icône dans l'iconographie russe ancienne), pp. 60-64. — *Vie des Églises autocéphales* : Archim. NICODÈME (Rotov) : *Quelques jours en Grèce et à la sainte Montagne* (notes de voyage), pp. 65-68. — *Vie des autres confessions* : M. DOBRYNINE : *L'Église éthiopienne* (gouvernement de l'Église et clergé), pp. 69-72. — *La conférence théologique de Helsinki* (reportage sur la rencontre qui eut lieu en mai 1959 entre des représentants du Conseil mondial des Églises et une délégation de l'Église Orthodoxe russe), pp. 72-76. — *Bibliographie*, pp. 77-78.

Août. — *Partie officielle* : *Correspondance officielle* de la Patriarchie, visites d'hôtes étrangers à Moscou, décisions du Saint-Synode (à noter la visite de Théodose VI, patriarche d'Antioche, et celle de l'empereur d'Éthiopie),

pp. 3-9 et 19-20. — *Chronique de la vie de l'Église : Solennités* d'Église; visites pastorales; nécrologe; consécration d'évêque; messages et déclarations de visiteurs étrangers sur leur voyage en Union Soviétique et sur la situation de l'Église Orthodoxe russe (un archimandrite syrien d'Irak; anglicans et protestants venant d'Angleterre, Australie, Allemagne, Danemark et Suède), pp. 10-42. — *Prédication* : Sermon du métropolite Nicolas sur *La jubilation de l'âme habitée par Dieu*, d'après le Magnificat de la Mère de Dieu, pp. 43-45. — *Défense de la paix : Anniversaire* de Hiroshima; participation de l'Église Orthodoxe russe à la lutte pour la paix, pp. 46-53. — *Articles* : K. Skouratte : *Saint Pierre, métropolite de Moscou* (brève biographie avec souci d'édification), pp. 54-59. — A. Ignatiév : *Le bienheureux Jean Rylsky et son monastère* (vie et œuvre du grand moine bulgare avec l'histoire et la description du monastère fondé par lui), pp. 59-73. — Prot. K. Konstantinov : *Au sujet de la lecture de la Parole de Dieu* (conseils pour une lecture spirituelle de la Bible), pp. 73-75. — *Vie des Églises autocéphales* : La communauté monastique de Deir-El-Harf (Liban); fête patronale à l'église de la Mission Orthodoxe russe de Jérusalem, pp. 76-78. — *Bibliographie* : A. Ivanov : *La récente découverte de manuscrits se rapportant au Nouveau Testament* (d'après *Theologische Literaturzeitung*), pp. 79-80.

Septembre. — *Partie officielle* : *Échange de télégrammes* avec les patriarches de Constantinople et d'Antioche, messages de visiteurs envoyés à la Patriarchie de Moscou, visiteurs étrangers à la Patriarchie, pp. 3-7. — *Chronique de la vie de l'Église* : *Message* de salutation envoyé par le métropolite Nicolas aux participants à la session de Rhodes du Conseil mondial des Églises, visites pastorales, nécrologe (mort du professeur N. Doktoussov), nomination et consécration d'évêque (Mgr Basile Krivochéine), reportages sur les visites des divers dignitaires ecclésiastiques étrangers en Union Soviétique et impressions données dans la Presse (à noter la visite du patriarche d'Antioche, Théodose, celles des métropolites Niphon Sabba (Baalbek) et Paul Khouri (Tyr-Sidon), d'orthodoxes russes venant de France et de Bulgarie, de l'archiprêtre Feriz Berki venant de Hongrie, d'une délégation orthodoxe finnoise, du chanoine anglican Collins et d'une délégation de Vieux-Catholiques d'Allemagne, une autre délégation de diverses dénominations venant d'Australie et enfin le séjour en U.R.S.S., « habituel » peut-on dire, du pasteur norvégien Ragnar Forbekke, combattant pour la paix), pp. 8-52. — *Prédication* : Sermon du métropolite Nicolas sur *Les vertus d'humilité, patience et charité à demander à Dieu en la fête de l'Exaltation de la Croix*, pp. 53-54. — *Défense de la paix* : *Note* du métropolite Nicolas sur la détente des relations entre l'Union Soviétique et les États-Unis, pp. 55-56. — *Articles* : *Nativité de la Sainte Mère de Dieu*, pp. 57-59. — V. Taline : *Exaltation de la Croix du Seigneur* (réflexions sur les textes bibliques et liturgiques se rapportant à cette fête), pp. 59-61. — A. Mengne : *Nazareth, berceau du christianisme* (description biblique-topographique avec souci d'édification), pp. 61-64. — P. Kharlamov : *Le bienheureux Athanase l'Athonite et sa grande laure* (récit sur les débuts du monachisme à la sainte Montagne), pp. 64-66. — Archim. Méthode : *L'œuvre des apôtres des Slaves* (valeur chrétienne, culturelle et politique de l'œuvre des saints Cyrille et Méthode), pp. 67-69. — Hiérom. Jean (Kotliarévsky) : *Le mariage chrétien* (le mariage comme sacrement, sa signification, l'indissolubilité et l'éducation des enfants, exposés d'après les textes de l'Écriture), pp. 69-72. — A. Ivanov : *Le nouvel apocryphe* « Évangile de Thomas » (auteur et sources de ce nouveau livre apocryphe édité pour la première fois en 1956 au Caire), pp. 72-74. — *Vie des Églises autocéphales* : A. Kazem-Bek : *Guide historique de l'Église d'Antioche*, pp. 75-77. — *Bibliographie*, pp. 78-79.

Octobre. — *Partie officielle : Correspondance* officielle de la Patriarchie, nomination d'évêque, pp. 3-6. — *Chronique de la vie de l'Église* : Visites pastorales, solennités commémoratives à Novgorod et au monastère de Potchaév; nécrologe; nomination et consécration d'évêque; reportages sur les visites en Union Soviétique de l'empereur d'Éthiopie, d'une délégation de l'Église éthiopienne et d'une délégation de l'Église luthérienne venant de la D.D.R.; églises et monastères, début de l'année scolaire dans les séminaires, pp. 7-42. — V. Bonovoï et V. Alexéiév : *La session de Rhodes du Comité central du Conseil mondial des Églises* (relation sur les travaux et les discussions qui eurent lieu à la session de Rhodes où les auteurs étaient présents en qualité d'observateurs), pp. 42-54. — *Prédication* : Sermon du métropolite Nicolas sur *La sainteté*, pp. 55-57. — *Défense de la paix : Correspondance* de la Patriarchie en rapport avec le Mouvement mondial des partisans de la paix, pp. 58-59. — *Articles* : V. Taline : *Protection de la Sainte Mère de Dieu* (histoire de l'introduction de cette fête en Russie et sa signification spirituelle), pp. 60-61. — N. Radkovsky : *Saint Basile, premier évêque de Riazan* (XIIIe siècle, notice sur sa vie et sur le rôle patriotique des évêques à l'époque tatare), pp. 62-63. — Ev. Nicolas : *Le chrétien dans le temple de Dieu* (la tenue à l'église et la participation vivante aux offices), pp. 63-65. — N. Troubetskoï : *Le chant liturgique orthodoxe russe* (débuts d'une étude sur l'origine et l'histoire du chant d'église russe), pp. 65-76. — *Bibliographie*, pp. 77-78.

Novembre. — *Message* aux chefs des Églises autocéphales (le Saint-Synode de l'Église Orthodoxe russe apporte son appui au projet de désarmement lancé par le gouvernement soviétique), pp. 3-4. — *Partie officielle* : Décision du Saint-Synode; correspondance officielle; arrivée en Union Soviétique de la délégation du Conseil mondial des Églises, pp. 5-7. — *Chronique de la vie de l'Église* : Solennités liturgiques; visites pastorales; consécration d'église; jubilé; nécrologe; séjour d'une délégation Orthodoxe russe en Pologne; dignitaires protestants de Berlin-Ouest hôtes de la Patriarchie de Moscou; liturgie luthérienne suédoise célébrée à Moscou et Léningrad (en salle de réunion), pp. 8-27. — *Les séminaires* : Fêtes annuelles des séminaires de Moscou et Léningrad (à Léningrad c'était le cent cinquantième anniversaire de l'école) pp. 27-41. — A. Kazem-Bek : *L'Église cathédrale de Riga* (notice historique et description), pp. 41-45. — Photos se rapportant à la visite de la délégation de l'Église d'Éthiopie à Moscou, pp. 46-47. — *Défense de la paix* : I. Khibarine : *L'Église Orthodoxe russe et l'amitié entre les peuples* (le rôle de facteur de rapprochement entre les peuples accompli par l'Église russe au long de son histoire), pp. 48-51. — E. Sadovsky : *Prédicateur de la paix* (notice sur l'œuvre évangélique et spirituelle du prédicateur réformé Eugène Bercié, à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de sa mort), pp. 52-55. — *Articles* : K. Konstantinov : *Le martyr saint Démètre de Thessalonique* (brève note hagiographique), pp. 56-61. — N. Troubetskoï : *Le chant liturgique orthodoxe russe* (suite de l'étude sur le chant d'église russe), pp. 61-72. — *Vie des autres confessions* : P. Ourjoumtsév : *L'Église suédoise* (aperçu historique), pp. 73-79.

Décembre. — *Partie officielle : Correspondance* officielle de la Patriarchie de Moscou, pp. 3-7. — *Chronique de la vie de l'Église* : Visites pastorales; jubilé; nécrologe; visiteurs étrangers à Moscou; délégation orthodoxe russe visite l'Allemagne fédérale invitée par l'Église évangélique, pp. 8-24. — *Défense de la paix* : Déclaration du métropolite Nicolas en faveur des partisans de la paix jugés en Allemagne fédérale, p. 25. — *Articles* : V. Taline : *La présentation de la Mère de Dieu au Temple* (exposé historique, liturgique et

patristique sur la signification de la fête), pp. 26-30. — K. Roujitsky : *Autour du sixième centenaire* de la mort de saint Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique (le considère comme grand docteur de l'Orthodoxie et présente les positions doctrinales qu'il a défendues notamment en ce qui concerne la connaissance de Dieu, la grâce, la prière, la lumière taborique; l'auteur cite avec éloges les travaux de Mgr Basile Krivochéine et ceux du P. Jean Meyendorff), pp. 31-40. — P. Kharlamov : *Le bienheureux Isidor de Péluse et le ministère pastoral* (dignité, difficulté, consolation et responsabilités du ministère pastoral d'après cet ami et disciple de saint Jean Chrysostome), pp. 40-43. — A. Vétéliév : *Mémoire des defuncts* (sens biblique et patristique de la prière liturgique pour les morts et la place qu'elle tient dans le calendrier de l'Église Orthodoxe russe), pp. 44-48. — N. Troubetskoï : *Le chant liturgique orthodoxe russe* (suite et fin de l'étude sur les origines et les développements du chant d'église en Russie), pp. 48-53. — N. Ivanov : *La secte des témoins de Jehovah* (aperçu historique, exposé de la doctrine et de l'attitude qu'elle prend à l'égard de l'État et de la société; apparue en Russie pour la première fois au XIXe siècle, ses leaders sont actuellement en Amérique et elle est interdite en Russie), pp. 53-65. — *Vie des Églises autocéphales* : E. Karmanov : *Saint Jean le Russe* (soldat russe qui, tombé prisonnier chez les Turcs, confessa la foi chrétienne jusqu'au martyre; sa vie et son combat sont présentés ici comme symboles des liens spirituels entre les Églises grecque et russe), pp. 66-69. — *Tables* de la Revue pour 1959, pp. 70-80.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

LE DERNIER CONCILE D'UNION : FLORENCE, 1439[1]

THOMAS COWLEY, O. P.

Le Concile de *Ferrare-Florence-Latran*, pour lui donner tout son titre, eut lieu à un moment crucial de l'histoire de l'Église[2]. Qu'il ait mis fin à l'expérience conciliaire et réaffirmé la suprématie de la papauté lui donnerait assez d'importance pour lui mériter un examen attentif, même s'il n'avait pas l'intérêt évident d'avoir été associé à des tentatives d'union avec les Églises orientales, spécialement avec l'Église orthodoxe. A la veille d'un Concile œcuménique convoqué avec l'intention particulière d'offrir à la chrétienté divisée le spectacle d'une Église unie, aussi prête à reconnaître les diversités légitimes que se refusant à tout compromis sur les questions essentielles touchant la foi et la pratique religieuse, les catholiques désireront naturellement savoir quand fut tenté le dernier grand effort pour refaire l'union avec les communautés chrétiennes qui sont demeurées plus proches d'eux par la doctrine et la structure hiérarchique, et pourquoi il aboutit si vite un si pénible échec.

Pour les historiens profanes, il n'y a pas de véritable problème. Dans une recension récente de l'ouvrage de M. Oscar Halecki, *De Florence à Brest*, 1439-1596, dans *Les Annales*, l'auteur remarquait qu'à cette époque « beaucoup d'hommes d'Occident et d'Orient, qui voyaient loin, croyaient que seule l'union des deux rites rendrait possible l'union contre les Turcs et les Tartares[3] ». La réalisation officielle de cette union à Florence, en 1439, c'est-à-dire le résultat religieux est nettement situé dans un contexte politique plus large. De ce seul point de vue, un tel jugement est certainement juste. Mais d'autres facteurs que les facteurs politiques ont joué, par-dessus tout l'évolution spirituelle et théologique de ces deux grands

1. J. GILL, *The Council of Florence*, XVIII et 454 pages. Cambridge University Press, Cambridge, 1954.

2. Le concile fut transféré de Bâle à Ferrare par la Bulle *Doctoris Gentium* du 18 septembre 1437.

3. *Les Annales*, 324, juillet 1959, p. 172. L'ouvrage de O. Halecki a été publié par Fordham University Press en 1959.

partis de la chrétienté; il s'agit de déterminer quelle relation il y a entre cette évolution et les mobiles politiques et leur part respective dans la convocation, le succès et l'échec du concile.

Le P. Gill ne traite pas ce problème *ex professo*, mais il utilise si complètement toutes les données connues pour brosser une image très précise du concile lui-même, qu'il fait ainsi apparaître plusieurs de ces courants venant par la traverse. Que ceux-ci soient accessoires par rapport à un problème plus vaste n'enlève rien à la valeur du livre comme description très exacte de ce qui se passa, et pour autant que le passé immédiat est évoqué, des raisons pour lesquelles cela se passa. Les causes complexes sous-jacentes au schisme (facteurs politiques, culturels et ecclésiologiques) ont été relevées par le P. Congar dans *Neuf cents ans après* (récemment traduit en anglais sous le titre *After Nine Hundred Years* et publié par la Fordham University Press). Les relations entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ainsi que les différents courants de pensée de *L'Orient grec et l'Occident latin* ont été l'objet d'une *Étude de la Tradition chrétienne* par le Dr Sherrard dans un livre qui porte ce titre, publié par l'Oxford University Press et qui parut également en 1959. Mais à côté de ces travaux d'ordre général, le livre du P. Gill a comme toile de fond une considération particulière.

Au terme d'intéressantes recherches portant surtout sur des manuscrits non publiés, le professeur Jean Meyendorff a établi que la période du réveil spirituel et théologique dans l'Église Orthodoxe du XIVe siècle à laquelle est associé le nom de Grégoire Palamas conduisit à rejeter l'esprit de la Renaissance. Les Grecs eurent la possibilité de connaître la synthèse thomiste par les traductions de Démétrius Cydonès au milieu du XIVe siècle, mais le P. Meyendorff[4] voit ce mouvement de sympathie pour les théologiens latins, sans lequel il n'y aurait pas pu y avoir de délégation byzantine à Florence, beaucoup plus appuyé sur un fond commun d'humanisme que sur une mutuelle compréhension théologique. En conséquence, « l'immense majorité des Orthodoxes qui avaient reconnu Grégoire Palamas comme Docteur de l'Église » (il avait été canonisé Père et Docteur de l'Église par un synode tenu à Constantinople en 1368) « avaient conçu une profonde méfiance à l'égard de l'Église d'Occident, méfiance qui prenait racine dans une tradition spirituelle et théologique qu'ils avaient faite leur[5]. Non seulement tout le climat dans lequel cette tradition s'est développée est autre que celui qui régnait en Occident, mais sa manière d'aborder les problèmes est entièrement différente. L'Église byzantine ne voyait dans l'enseignement de Grégoire ni une *somme* doctrinale exhaustive, ni une philosophie, mais une méthode de pensée capable de préserver la présence de Dieu dans l'histoire, sa fidélité à l'égard de l'Église, son union mystérieuse — sacramentelle et mystique — avec la communauté, le Corps du Christ, étant manifestée dans

4. Le professeur J. Meyendorff a été récemment ordonné prêtre dans l'Église Orthodoxe.

5. Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 326. (*Patristica Sorboniensia*, 3, Éd. du Seuil, Paris, 1959, 432 pp.) Voir aussi du même auteur, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, dans la collection « Maîtres Spirituels », édit. du Seuil, Paris, 188 pp.

la vie spirituelle de chaque chrétien[6] ». Il est évident que cette manière de faire aurait beaucoup plus de chances de susciter une réponse accueillante de la part des théologiens catholiques modernes qu'elle n'en avait de la part de ceux qui furent formés par la tradition scolastique médiévale, à supposer qu'ils aient eu une occasion quelconque de la connaître. Si on garde de cette lecture l'impression que justice n'a pas été rendue aux séparatistes orientaux, c'est vraisemblablement parce que cet indispensable arrière-plan ne pouvait trouver place dans le cadre choisi par le P. Gill. La force que le palamisme avait derrière lui était plus que celle d'un rigoriste parti de moines joint aux gens du peuple qui étaient « les champions de l'Orthodoxie telle qu'ils la concevaient, rigide, inflexible et vraiment étroite », même s'il en fut ainsi dans la première période[7]. Les Palamites, en fait, étaient le parti de la réforme.

Si l'Église catholique attendit en vain, en son propre sein, ce réveil spirituel que les conciles n'avaient pas su réaliser et que la papauté était dès lors seule en état d'accomplir, l'Église Orthodoxe était trop occupée par la perpétuelle tension avec la cour impériale et la constante menace de la conquête finale par les Infidèles (évitée de justesse bien des fois et quasi miraculeusement) pour être capable d'appliquer les enseignements de Palamas. En Occident, la Réforme protestante contraindra finalement à la réforme une cour papale trop mondaine; en Orient, la chute de Constantinople détruira tout espoir de réveil spontané de la structure ecclésiale dans son ensemble, réveil qui, en tout cas, eût du attendre le bon plaisir d'un empereur byzantin dont la conception de ses rapports avec le Patriarche et avec l'Église n'avaient rien d'ambigu. La tentative de Florence échoua parce que ni de l'un ni de l'autre côté on n'était spirituellement mûr pour l'immense effort de compréhension qu'impliquait la jonction de deux traditions ecclésiastiques qui, pendant plusieurs siècles, n'avaient cessé de se développer séparément. Ces traditions avaient naturellement en commun la hiérarchie, les sacrements, les Pères, trésor beaucoup plus riche que l'accumulation de leurs différences. Mais leur découverte mutuelle aurait nécessairement présupposé cette quête primordiale du Royaume de Dieu et de sa justice qui ne pouvait qu'être le fruit d'une perspective spirituelle rare à cette époque, accompagnée de cette disposition à apprendre, propre à l'esprit d'enfance et qui n'est certes pas toujours accordée aux théologiens professionnels engagés dans une controverse. Il est clair que les différends théologiques auraient pu être réglés définitivement : ce qui se passa à Florence le prouve puisque certains, parmi les Grecs les plus compétents, devinrent unionistes à la suite des discussions. Ce fait devra toujours servir de fondement à notre espoir quant à d'éventuelles négociations avec les Orthodoxes. Mais il est indispensable de garder dans l'esprit le fait que le processus de développement

6. *Ibid.*, p. 325.

7. J. Gill, *op. cit.*, p. 14. Cf. son affirmation, p. 350 : « Il est hors de doute que dès le commencement la masse de la population de Constantinople, c'est-à-dire l'homme de la rue et les innombrables moines ignorants et souvent vagabonds qui étaient ses guides spirituels, étaient hostiles à l'union de Florence. » Ceci ne rend vraiment pas justice à la force de l'opposition anti-unioniste et encore moins ne l'explique.

de la théologie occidentale requérerait de nos jours, de part et d'autre, proportionnellement plus de pénétration spirituelle, d'explication patiente et de compréhension théologique qu'il n'aurait été requis il y a cinq cents ans.

Même si l'état spirituel de l'Orient et de l'Occident avait été à un niveau suffisamment élevé, la solution définitive de ces différends, au XV* siècle, n'en aurait pas moins exigé plus de préparation qu'il n'en fut apporté. En Orient, il aurait fallu un travail long et ardu d'éclaircissement théologique à tous les niveaux, aussi bien auprès du clergé régulier en particulier qu'auprès du clergé diocésain, en prêchant pour le peuple autant que pour les milieux de la noblesse et de la cour. Et les idées de l'Occident sur l'Orient étaient tout aussi déficientes.

Si l'on considère l'ensemble des causes et les personnalités qui composèrent le concile de Florence, une autre image apparaît. C'est l'image d'un pape médiéval, épaulé par certains des princes d'Occident, et ultérieurement par une large fraction de l'Église d'Occident, négociant avec l'empereur — l'avant-dernier — soutenu dans ses projets par le Patriarche et par une partie, mais nullement la plus importante, du clergé Orthodoxe. Eugène pensait dans le style des deux épées de Boniface VIII; les croisades étaient une arme parfaitement légitime contre les hérétiques, contre ce qui restait du concile de Bâle aussi bien que contre les Infidèles, pourvu qu'elles soient efficaces. Si elles ne l'étaient pas, on pouvait avoir recours à la diplomatie, aux « subventions », aux sanctions ecclésiastiques et même aux honneurs. La situation des États pontificaux était perpétuellement difficile, critique même à certains moments. Le pape n'était jamais sûr de l'appui des monarques chrétiens d'Europe dont certains continuaient à soutenir le Concile de Bâle contre lui, tandis que les princes, pour leur part, mesuraient leur allégeance aux intérêts territoriaux et dynastiques[8]. Par sa manière de réagir aux diverses situations qu'il eut à affronter. Eugène IV conserve une certaine grandeur et un examen attentif le fait apparaître comme un homme d'État plein d'énergie et d'esprit de décision, uniquement dévoué aux intérêts de l'Église catholique romaine et du Saint-Siège, déployant avec une grande pénétration d'esprit d'immenses efforts en vue de cette réunion dont il aida la réalisation dans le présent immédiat mais à laquelle les méthodes même qu'il employa firent finalement obstacle. Le P. Gill est à la fois trop croyant et trop artiste pour ne pas avoir estompé les traits qui le chagrinent quelque peu. Ailleurs, le pape a été jugé comme « souvent imprudent dans son action politique[9] ». « Eugène, dit le P. Gill, a été sévèrement blâmé pour n'avoir pas travaillé à réformer l'Église. » On doit ajouter que si, comme l'auteur semble le croire, les temps n'étaient pas mûrs pour une réforme, ils l'étaient beaucoup moins encore pour un projet aussi ambitieux que la ré-union de l'Orient et de l'Occident[10]. Il ne faut écarter ni l'un, ni l'autre

8. Excepté, plus tard, le jeune roi Henri VI d'Angleterre qui soutint le pape légitime sans jamais vaciller.

9. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, art. *Eugenius IV*, p. 472, col. B., Oxford University Press, 1959.

10. J. Gill, *op. cit.*, p. 345.

de ces jugements, bien que ni l'un ni l'autre ne soient entièrement exacts. Du point de vue de l'historien profane, Eugène fut imprudent par son refus apparent de donner à l'étendue de ses plans des limites plus raisonnables. Du point de vue historique chrétien, cependant, il manqua de prudence en n'adaptant pas les moyens à la fin. Dans un domaine limité, il encouragea les réformes et les réformateurs, particulièrement au sujet des monastères et des Ordres religieux. Mais pour mener à bien l'importante série de projets résultants de sa politique, en particulier pour payer les frais du concile lui-même, les subsides et les frais du voyage des Grecs, sans parler de l'aide donnée aux expéditions militaires et navales contre les Turcs, il lui fallut sans cesse réclamer des fonds considérables, ce qui suscita le mécontentement croissant des princes et des peuples devant les perpétuelles exactions pontificales[11]. Des projets plus limités et une politique de réformes plus résolue auraient peut-être contribué à freiner les critiques qui furent l'un des facteurs du mouvement qui aboutit à la Réforme.

Il y avait une trop grande disproportion entre les préparations spirituelle et théologique nécessaires pour un projet religieux de cette ampleur, et les moyens qu'avec toute sa bonne volonté Eugène mit en œuvre. Le pape pratiquait une politique de paiement selon les résultats : si les Grecs, à Ferrare ou Florence, ne semblaient pas disposés à un accord, les subsides pontificaux leur étaient refusés. Quand, à Florence, les Grecs tergiversèrent sur la question de la procession du Saint-Esprit, le pape les cajola et les menaça : « Je me demande ce que vous retirerez de la division. Et quelle douleur vous-mêmes vous éprouverez. En vérité, comment ferez-vous pour rentrer chez vous? Tandis qu'une fois l'union réalisée, les princes d'Occident et nous tous, nous nous réjouirons grandement et nous vous aiderons généreusement[12]. » Et le motif des Grecs qui traitaient l'affaire lucidement n'était pas d'un niveau plus élevé. La politique de temporisation pratiquée par l'Empereur de Byzance lors des premiers stades des négociations était due au désir de tirer le meilleur parti de la ré-union. Si lui et son successeur ne firent pas, après la ré-union, tout ce qu'ils auraient pû pour la réaliser effectivement, ce fut presque certainement pour ne pas créer de divisions dans l'empire déjà affaibli et qui avait l'ennemi à ses portes. Les résultats obtenus ne devaient pas surprendre. Les facteurs qui, dans une situation donnée, avaient favorisée la ré-union, pouvaient fort bien, la situation ayant changé, lui devenir fatals. La vaste croisade contre les Turcs, entreprise à 4 ou 5 contre 1, échoua à Varna en 1444 et le cardinal-légat Cesarini y perdit la vie. Quatre ans plus tard, une autre sérieuse défaite à Kossovo scella le sort de Constantinople. Le P. Gill parle sévèrement de l'empereur et des autorités ecclésiastiques qui faillirent en ne prenant pas de mesures efficaces pour empêcher Marc d'Éphèse, Scholarios et d'autres de faire de la propagande anti-unioniste, étant donné qu'ils étaient « des hérétiques, ennemis de Dieu et de l'État », ayant refusé de se soumettre aux décrets

11. Le Concile de Bâle, lui aussi, leva des impôts avec l'aide des princes qui lui étaient favorables.
12. J. Gill, *op. cit.*, p. 254.

d'un concile œcuménique [13]. Mise à part la question des moyens employés, et à supposer que l'auteur ait correctement évalué la profondeur du sentiment populaire au sujet de la ré-union et le degré de soutien apporté par l'Église Orthodoxe, il demeure qu'une telle action aurait de toutes manières été rendue vaine par l'occupation turque lorsque les anti-unionistes connus comme opposés à l'Occident furent portés au pouvoir. Et si on reconnaît la valeur de la méthode proposée, est-il juste de condamner le gouverneur mameluk qui, en 1439, persécuta les Maronites déjà unis au Saint-Siège et en massacra un grand nombre? Étant donné les circonstances du moment, n'était-il pas raisonnable en soupçonnant que le succès du Concile de Florence faisait présager une nouvelle croisade contre la Terre Sainte et en prenant des mesures destinées à décourager ceux qu'il pouvait considérer comme sympathisant à cette entreprise?

L'échec de la politique pontificale ferme le chapitre des relations Occident-Orient que les croisades avaient ouvert. Tous les efforts d'Eugène ne purent contrebalancer les effets des atrocités commises au cours de la quatrième croisade et l'institution, pendant plus d'un demi-siècle, d'un Patriarcat latin de Consantinople; ces événements avaient aussi profondément ébranlé les fondements politiques de l'Empire byzantin qu'ils avaient jeté le trouble dans les esprit au point de vue religieux. Le P. Gill a fait un admirable travail de recherche. Sa connaissance des sources est inégalable. Ce sont le début et la fin de son livre qui sont le moins satisfaisants. Le contexte plus large dans lequel il a replacé le concile et les critères qu'il a utilisés pour apprécier ses réussites et ses échecs ne suffisent pas à expliquer le grand drame de l'Église de Dieu. L'auteur considère les méthodes politico-économico-religieuses employées comme les seules valables; c'est l'erreur contraire de celle qui regarde les tentatives d'union dans un contexte uniquement politique. Là où des moyens composites sont employés, le mauvais chasse le bon; plus noble est la fin proposée et moins il est probable qu'elle puisse être atteinte par des méthodes mélangées. Pape-homme d'État, Eugène prit avantage d'une situation particulière pour imposer la ré-union qu'il entendait réaliser; l'évolution politique rendit son échec inévitable. Ce n'est pas pour avoir manqué de lucidité ou de détermination qu'il mérite d'être critiqué, mais pour avoir mal établi les priorités. Il n'entreprit pas d'abord la rénovation spirituelle de l'Église, la réforme, la rééducation du clergé, la prédication, les missions, en laissant pour la fin les projets de ré-union. Ses missions diplomatiques dans tous les lieux de la chrétienté n'en furent pas moins une réussite positive. Le succès temporaire obtenu au Concile de Florence annonce même les accords futurs avec les Églises uniates et il peut, avec l'aide de la Providence, fournir des indications précieuses pour les discussions théologiques, avec nos frères séparés des Églises d'Orient. Enfin, ne peut-on suggérer que le rôle de la papauté a été beaucoup plus clairement précisé par la proclamation de l'infaillibilité pontificale qu'il ne le fut jamais au moyen âge? A nous d'éclairer nos contemporains sur sa signification véritable, à la fois par rapport au monde où nous vivons et au peuple chrétien où qu'il soit.

13. J. Gill, *op. cit.*, p. 396.

DOCUMENT

Contacts œcuméniques entre Orthodoxes et Protestants en Allemagne

FRIEDRICH HEYER (*év.*)

Les chrétiens évangéliques n'en sont venus qu'avec un étonnant retard à prendre des contacts œcuméniques avec l'Orthodoxie orientale. On sait que l'Église catholique, soucieuse d'union et de ce fait attentive tout au cours des siècles à l'Église Orthodoxe, prit très vite conscience de la présence orthodoxe en Occident, conséquence de l'émigration russe de 1918 et, s'appuyant sur les découvertes charismatiques de Chevetogne, Lyon et Paris, réalisa une nouvelle forme de contacts œcuméniques. Même retard, on le sait, sur l'Église anglicane. Depuis les entretiens de Cantorbéry avec Constantinople et Athènes au sujet de l'édition des Pères de l'Église et de la Bible en 1840, et depuis la rencontre du patriarche œcuménique avec l'évêque anglican de Gibraltar lors de la consécration de la chapelle anglicane de Constantinople, les Anglicans n'ont pas cessé d'entretenir des relations déférentes avec la hiérarchie orthodoxe. A l'émigration russe de 1918 ils ont offert le Fellowship de Saint-Alban et Saint-Serge. Les contacts que celui-ci a permis ont paru si exemplaires que dès 1950 la Confrérie évangélique de Saint-Michel pouvait envisager d'y rattacher les relations établies en Allemagne.

Ce retard du luthéranisme allemand est curieux. La Réforme de Wittenberg, au XVIe siècle, avait en effet cherché dès le début des contacts avec l'Église orientale. Au XVIIIe siècle, des princesses luthériennes avaient contracté mariage avec les membres de la famille impériale orthodoxe, ce qui avait créé des contacts. Le piétisme de Halle avait fait preuve de sympathie et de compréhension envers l'Orthodoxie russe, avec, il est vrai, des visées missionnaires. Lorsque la révolution soviétique se fut mise à persécuter l'Église orthodoxe, elle avait frappé de même manière l'Église luthérienne allemande : en 1918, à Dorpat (Estonie), le pasteur Traugott Hahn et l'évêque orthodoxe Platon, unis dans le Christ en un même sacrifice, étaient tombés sous les balles des mêmes exécutions. Les Allemands cultivés avaient trouvé dans le roman russe orthodoxe (Dostoïevsky) le sens de leur existence ébranlée par l'effondrement

de 1918. Un théologien luthérien de l'après-guerre, Hans Koch, originaire de la communauté allemande de Lemberg, en Ukraine, et pendant trois ans officier dans l'armée ukrainienne de Petlioura, avait apporté une contribution neuve à l'histoire de l'Église d'Orient. Des cosaques émigrés avaient organisé des concerts spirituels pour faire appel à la générosité des protestants allemands. Jamais cependant le protestantisme n'avait compris sa responsabilité envers l'Église orthodoxe. Jamais aucune institution n'avait été fondée où la confrontation de l'Orthodoxie et du Protestantisme aurait pu trouver sa place.

Il fallut au luthéranisme allemand l'expérience de la seconde guerre mondiale pour que sonnât l'heure des contacts œcuméniques avec l'Orthodoxie. Pendant la campagne de Russie (1941-1944) les soldats évangéliques, que n'atteignait pas l'insuffisante aumônerie militaire de l'armée d'Hitler, furent amenés, pour satisfaire à leur faim de vie spirituelle, à fréquenter les églises orthodoxes dont la reconstruction dans les villages et les villes avait été très rapidement menée sous la protection des troupes d'occupation allemandes. Même celui qui ne comprenait rien à la liturgie qu'on y célébrait était très impressionné et se sentait engagé dans une communion spirituelle avec ces croyants russes si fervents. Ce flot de soldats étrangers fréquentant les églises orthodoxes faisait dire alors à l'archevêque Pantéléimon de Kiev : « Chez nous, tous peuvent librement prier. » En fouillant les caves de la Guépéou, dans les villes soviétiques, de nombreux soldats trouvèrent des icônes dont ils s'emparèrent et qu'ils emportèrent chez eux. Les Orthodoxes qui vivent aujourd'hui en Allemagne ne considèrent pas cela comme un vol sacrilège : l'image avait trouvé le moyen, pensent-ils, de parvenir en un lieu où son action sanctificatrice pût s'exercer abondamment, même dans un monde confessionnellement étranger.

De son côté l'Église évangélique en Allemagne se trouvait elle aussi profondément transformée. Et de ce fait il lui fut possible de voir soudain l'Orthodoxie orientale avec un regard tout nouveau. Les savants théologiens et historiens évangéliques de l'avant-guerre étaient restés très éloignés de l'Orthodoxie. Harnack l'imaginait comme le produit d'un traditionalisme sclérosé; Karl Holl comparait l'Église orthodoxe à un fantôme. Sur ces entrefaites, la lutte de l'Église au temps de Hitler avait fait reprendre conscience du rôle des dogmes comme manifestation de la liberté de l'Église devant la tyrannie de l'État. Cette prise de conscience cristallisa en une ecclésiologie plus riche de substance. Un mouvement liturgique rénova le service divin. La vie sacramentelle se réveilla joyeusement. La chrétienté évangélique avait dû se transformer elle-même avant de pouvoir engager le dialogue avec l'Église orthodoxe.

En 1945, avec le flot des armées allemandes refoulées, arriva en Allemagne une deuxième vague d'émigrants russes. Le métropolite Anastase, chef de l'Église russe en exil, transféra son siège de Karlovitz (Serbie) à Munich et convoqua là en synode l'épiscopat émigré. Dans beaucoup de villes allemandes les communautés évangéliques eurent à décider si elles pouvaient mettre leurs édifices religieux à la disposition des évêques et des prêtres orthodoxes afin qu'ils y puissent célébrer les offices pour leur ouailles exilées. Il fallut, au début, organiser un service pastoral

pour 300.000 chrétiens orthodoxes. Après la grande migration vers les États-Unis, le Canada et l'Australie en 1950, il en resta 80.000, assez pour créer une présence orthodoxe durable. Comme chrétien et comme allemand, pouvait-on laisser ces étrangers dans leur isolement ?

Si l'on demande quelles principales institutions se chargèrent des rapports entre évangéliques et orthodoxes, il faut répondre : l'*Office des Relations religieuses extérieures* (*Kirchliches Aussenamt*) de l'Église évangélique en Allemagne (E.K.D.) et les *Académies évangéliques*.

L'Aussenamt, en 1948, à Francfort-sur-le-Main, avec l'autorisation du Conseil de l'E.K.D., décida la création d'une Commission pour l'Église orientale (*Ostkirchenreferat*) dont fut chargée la slavisante Dr. Hildegarde Schaeder. Bien avant l'institution de cet organisme, la *Centrale œcuménique* s'était déjà préoccupée de fournir un milieu aux efforts œcuméniques de la chrétienté évangélique en Allemagne. Mais les théologiens qui s'y dépensaient étaient si fortement tournés vers les relations confessionnelles occidentales que la nouvelle commission de l'*Aussenamt* avait devant soi un champ libre pour agir.

Les *Académies évangéliques* naquirent spontanément lors de l'écroulement de 1945 pour faire prendre, par la force du Christ ressuscité, à la population paralysée sous le coup de l'épouvante, de nouvelles initiatives et, en réaction contre l'éviction par le National-socialisme des influences chrétiennes, manifester la responsabilité évangélique dans l'organisation de la vie publique; elles assumèrent aussi la tâche d'établir une liaison avec les groupes d'émigrés orthodoxes en territoire allemand. L'évêque de l'Église du Hanovre, le Dr Lilje, fonda en 1947 un *Centre d'Études de l'Église orientale* qui fut confié à un laïc d'origine balte, Harald von Rautenfeld, et qui fonctionnait à l'Académie évangélique de Hermannsburg (aujourd'hui de Loccum). Pendant la seconde guerre mondiale, l'auteur de ces lignes eut des relations, près des sièges épiscopaux de l'Ukraine occupée, avec les hiérarques russes qui présidaient alors à la réorganisation des églises de la région. Aujourd'hui que ceux-ci se sont retirés en Allemagne, ces contacts furent un point de départ. Les rencontres de Luthériens et d'Orthodoxes qui en résultèrent eurent leur foyer à l'Académie évangélique de Schlesvig. D'autres Académies, en particulier celles d'Arnoldshain, Herrenhalb, Tutzing, Hambourg, stimulées par cette heureuse expérience comprirent rapidement qu'elles avaient, au sein de leurs Églises locales, des responsabilités quant au rapprochement entre Évangéliques et Orthodoxes.

On peut encore signaler, au sujet des initiatives prises par l'E.K.D., que l'action de bienfaisance organisée par des laïcs dans les années d'après-guerre, soutenue par le Conseil Œcuménique des Églises et qui ne connaissait aucune frontière nationale ou confessionnelle, s'exerça aussi au profit des 300.000 réfugiés orthodoxes (D.P.) arrivés en Allemagne de Russie — surtout d'Ukraine — de Roumanie et de Yougoslavie, dont la détresse était immense. En 1950 et 1951 eurent lieu des rencontres avec les dirigeants de l'Église orthodoxe, afin de les aider à organiser légalement et à soutenir matériellement leurs communautés. L'institution de prières liturgiques communes et la confrontation théologique furent paralysées par le fait que les groupements orthodoxes

étaient divisés entre eux pour des raisons canoniques et qu'ils devaient cependant être tous également invités par leurs hôtes évangéliques. Dès que participaient des représentants de l'Église nationale ukrainienne, d'un côté, et des membres de l'Église russe émigrée, de l'autre, aucun office religieux en commun n'était possible.

Une autre initiative doit être encore signalée. Le professeur Léon Zander, de l'Institut Saint-Serge de Paris, dans son zèle plein d'abnégation pour la cause de l'unité œcuménique, noua des relations avec les milieux universitaires allemands. Les journées d'études évangéliques-orthodoxes à Marbourg, à l'automne de 1951, en résultèrent, conçues selon la méthode de l'auto-présentation réciproque; l'influence en est encore sensible aujourd'hui.

Nous voudrions maintenant esquisser l'activité développée depuis 1948 par l'*Aussenamt* et les *Académies évangéliques*.

Le point de départ fut l'invitation adressée par Harald von Rautenfeld à tous les chrétiens évangéliques de prendre part à une rencontre avec les théologiens orthodoxes d'esprit ouvert en vue d'une première prise de contact. Celle-ci eut lieu à l'Académie évangélique de Hermannsburg. Tous les participants sentirent qu'il se passait quelque chose de nouveau dans la vie de l'Église évangélique allemande. Ceux qui, isolément, étaient venus avec une sympathie particulière pour l'Orthodoxie, découvrirent que d'autres étaient dans les mêmes dispositions et qu'il était possible de s'unir à eux pour assumer une commune responsabilité. L'importance de cette première démarche de l'*Aussenamt* résidait aussi précisément en ce que, lors de deux sessions ultérieures, il réunit des personnalités scientifiques ayant fait l'objet d'un choix plus serré, qu'il leur donna une situation officielle dans l'Église et proposa un programme d'étude. L'Académie évangélique de Schlesvig fut alors la première institution qui substitua aux études sur le domaine intérieur évangélique, une rencontre de confrontation entre théologiens et laïcs orthodoxes et évangéliques pour un échange de vues œcuménique et une participation réciproque aux offices religieux. L'*Aussenamt* intervint cependant à nouveau avec un objectif scientifique plus précis en invitant les savants orthodoxes de l'Institut Saint-Serge de Paris à participer à des études sur l'Orthodoxie et l'Église évangélique, ainsi qu'à des publications en commun. En décembre 1951, l'*Aussenamt* se trouva devant une occasion d'agir qui fit sensation, à savoir la possibilité de relations avec Moscou.

Le directeur de l'*Aussenamt*, le Dr Martin Niemöller, est un homme à qui son courage de confesseur de la foi en face de Hitler et son martyre supporté avec fermeté dans un camp de concentration ont valut la vénération de beaucoup de chrétiens dans le monde entier. Il accepta l'invitation à lui faite par le patriarche de Moscou de venir dans la capitale soviétique. Lors de la visite du célèbre monastère de la Trinité, le patriarche fit remarquer à son hôte allemand que c'était la première fois dans l'histoire qu'un Allemand évangélique franchissait ce seuil. En vérité, c'est aussi dans un autre sens du mot qu'un seuil était alors fran-

chi. Un saut fut fait par-dessus tout un barrage de problèmes non résolus.

A partir de ce moment, il ne fut plus possible, dans ce secteur du travail œcuménique, d'écarter les mises en question politiques. Qui veut agir ici doit demander à Dieu le don de discernement des esprits. Dans cette prise de contact de Niemöller avec Moscou, il ne s'agissait pas simplement d'essayer courageusement d'établir un lien entre les chrétiens de deux Etats aux systèmes politiques opposés. Les Allemands évangéliques n'arrivent pas à voir clairement si, dans leurs pourparlers avec les chefs hiérarchiques de l'Orthodoxie à Moscou, ils ont affaire à des chrétiens n'obéissant qu'à leur Seigneur ou à des personnalités politisées ne disant rien qui ne soit approuvé par le gouvernement soviétique. Depuis la lettre pastorale du *locum tenens* du siège patriarcal, le métropolite Serge Starogrodsky, du 29 juillet 1927, la direction de l'Église de Moscou se trouve pour nous dans la pénombre. A cette époque elle s'était orientée dans le sens de la solidarité avec l'État soviétique. En Allemagne on n'a pas été sans remarquer les déclarations faites pendant la guerre par le patriarche de Moscou parlant sans distinction des « Allemands » comme d'adeptes des idées antichrétiennes de Ludendorff et donc partisans de la haine collective, et ignorant l'existence de « l'Église confessante » dont pourtant le monde entier connaissait la résistance à l'idéologie nationale-socialiste. Après la guerre, on remarqua que le patriarcat de Moscou poursuivait une politique ecclésiastique qui favorisait grandement la politique étrangère soviétique. C'est ainsi que le métropolite Nicolas de Krutitzy, qui traitait avec les dirigeants de l'Église évangélique de l'Allemagne de l'Ouest, soutenait dans le même temps Otto Nuschke, le dirigeant du Parti de la C.D.U., lui adressant des messages officiels à sa place dans le système soviétique. Le métropolite n'avait-il qu'un même objectif dans les deux cas ?

Le théologien luthérien allemand Hans Asmussen dans ses émissions à la radio de Hambourg en tirait la conclusion qu'il n'y avait dans l'Église de Moscou que des valets au service de la ligne générale : un chrétien soumis aux autorités dans le sens de Rom., 13, ne pouvait, sans l'assentiment de celles-ci, établir de relations pseudo-ecclésiastiques avec Moscou. Toutefois Asmussen ne recueillit, sur ce point, qu'un petit nombre d'approbations. Il est certain que les hommes d'Église évangéliques ont, sous le IIIe Reich, fait eux-mêmes une trop continuelle expérience de la difficulté qu'on rencontre en régime totalitaire à assurer la marche de l'Église pour ne pas manifester quelque compréhension à l'égard de l'état de contrainte où se trouve le patriarche de Moscou. Si un jour un ange se pose entre nous — Moscovites et Allemands de l'Ouest — la pénombre se dissipera. Nous verrons alors avec certitude si nous sommes en droit de nous accorder mutuellement une chrétienne confiance.

Lorsque le président Niemöller opta pour des relations avec le patriarche de Moscou, l'inquiétude se répandit dans l'Allemagne évangélique; on craignit que Niemöller ne se laisse pas guider en cela par la seule considération de ses responsabilités ecclésiastiques mais par des affinités politiques qui, assurément, selon la conception théologique qui lui est propre, doivent être considérées comme un élément de sa profession de foi chrétienne. On le soupçonna de vouloir, par sa politique ecclésias-

tique à l'égard de l'Est s'opposer à la politique étrangère du chancelier Adenauer visant à l'intégration à l'Ouest. Hans Asmussen, adversaire de la politique ecclésiastique de Niemöller, avait posé la question de savoir jusqu'à quel point les dirigeants ecclésiastiques adhérant à la théologie de Karl Barth étaient qualifiés pour jeter un pont vers l'Orthodoxie, étrangers qu'ils étaient à la rigueur confessionnelle, au sacramentalisme, à une piété centrée sur la liturgie. Asmussen s'est exprimé clairement dans les lignes suivantes : « De la théologie de la crise naît en un tournemain une théologie située aux confins du nihilisme, bien trop disposée à jeter par-dessus bord des biens qu'on ne pourra ensuite récupérer. De là le sourire compatissant de tout barthien quand on parle de « l'Occident chrétien ». Cette disposition nihiliste ne permet pas qu'on honore des valeurs qui ne seraient pas en elles-mêmes cette foudre verticale du « tout autre ». C'est pourquoi dès le début se créa une attitude beaucoup plus conciliante à l'égard du bolchevisme. Ces avances ecclésiastiques réciproques de formes de piété hétérogènes, Asmussen les expliqua par cette formule : « Ce qui est décisif, c'est que les Églises considérées soient politiquement au même niveau. »

Il serait cependant partial de nier que les rapports de Niemöller avec Moscou ont fait mûrir d'heureux effets. En 1945, la chrétienté évangélique allemande ne put rétablir avec les autres chrétientés occidentales de chrétiennes et sereines relations fraternelles que parce que les chrétiens évangéliques d'Allemagne, dans la Déclaration de culpabilité de Stuttgart, avaient reconnu leur part de responsabilité dans les malheurs causés par Hitler. La visite que Niemöller fit à Moscou en 1951 sous sa propre responsabilité prenait valeur de demande de pardon du peuple allemand au peuple russe pour les horreurs de la guerre; elle fraya la voie à la réconciliation. C'est pourquoi des théologiens aussi considérables que le Dr Wischmann, successeur de Niemöller à l'*Aussenamt*, et le professeur Schlink, tout opposés qu'ils fussent aux conceptions politiques de Niemöller, se sont trouvés disposés à poursuivre avec Moscou les relations commencées.

Si l'on veut évaluer correctement l'importance de l'initiative de Niemöller il faut se rappeler à quel point, jusqu'en décembre 1951, étaient négatifs les rapports œcuméniques entre la chrétienté mondiale et le patriarcat de Moscou. Quand on prépara la conférence mondiale des Églises à Amsterdam en 1947, le patriarcat de Moscou déclina brutalement l'invitation qui lui fut faite. La déclaration dite de Toronto, du *Conseil œcuménique des Églises*, qui approuvait l'expédition des Nations Unies en Corée comme une nécessaire opération de police, accrut encore la distance. L'assemblée, à Zagorsk en 1948, de toutes les Églises existant en Union soviétique, y répondit en déclarant que l'œcuménisme était un camouflage religieux de la politique capitaliste. La démarche accomplie par le monde évangélique allemand en la personne de Niemöller renoua les premiers liens et contribua, avec l'échange de visites entre anglicans et moscovites de 1955 et 1956 ainsi que la visite du *Conseil National des Églises du Christ aux États-Unis*, à créer les conditions qui permettent d'espérer désormais l'entrée du patriarcat de Moscou comme membre au Conseil œcuménique des Églises.

Lorsque la Fraternité rhénane (un groupe de l'Église confessante du temps de la résistance religieuse contre l'idéologie nationale-socialiste qui continue jusqu'à maintenant son activité et auquel participent des membres d'Églises de l'étranger) envoya à Moscou à des théologiens russes une invitation qui reçut une réponse favorable, la direction de l'Église de Rhénanie compléta cette invitation en lui donnant un caractère officiel. Il en résulta, au cours d'une journée de presse à l'Académie évangélique de Rhénanie, une réception du métropolite Nicolas de Krutitzy qui fit sensation.

Par ces contacts avec Moscou, l'accent du travail accompli entre Orthodoxes et Évangéliques à l'*Aussenamt* fut tellement déplacé que le dialogue avec le milieu orthodoxe de l'émigration ne pouvait plus se poursuivre au même rythme. Dans les milieux orthodoxes émigrés, de sérieux soucis se firent jour. Plus vite que dans l'Allemagne évangélique on y reconnaissait que nous pouvions être acculés à l'alternative : ou bien relâcher les liens avec Saint-Serge et les hiérarques émigrés se trouvant en Allemagne, afin de pouvoir converser avec les théologiens de Moscou et de Léningrad; ou bien renoncer à Moscou. Nous entendîmes, en 1956, l'avertissement du professeur Kartachev que l'on serait à bref délai témoin d'une astucieuse mise en scène d'envergure mondiale qui tendrait, tandis qu'on cheminerait vers l'admission du patriarcat de Moscou dans l'Œkuméné, soit à ramener les Églises de l'émigration sous la domination de Moscou, soit à les discréditer dans l'Œkuméné. L'Église de Moscou aurait déjà précédemment donné à entendre qu'elle ne pouvait prendre part à des organisations internationales dans lesquelles seraient représentés des Orthodoxes russes qu'elle considérait comme schismatiques. — On ne trouverait personne, parmi les chrétientés évangéliques d'Allemagne, qui fût prêt à dénoncer, pour l'amour des contacts avec Moscou, l'union fraternelle avec les chrétiens de l'exil.

Parmi les rencontres œcuméniques des Académies évangéliques allemandes, les journées d'étude de Schlesvig, convoquées annuellement et même, parfois, deux fois dans l'année, devinrent les plus régulières. La décennie 1949-1959 permet de cueillir une histoire typique des rencontres entre Orthodoxes et Évangéliques. Dès les premières sessions on remarqua qu'étaient venus nombreux des Russes orthodoxes qui vivaient isolés dans les villages ou les villes et qui cherchaient moins des controverses théologiques que la fraternelle compréhension des chrétiens d'Allemagne les accueillant chez eux autrement qu'en étrangers, et la consolation d'offices religieux célébrés par leurs propres prêtres et évêques. Bien qu'il n'entrât pas dans le programme de l'Institut invitant de répondre à de tels besoins, l'Académie évangélique appela tous les Orthodoxes de l'Allemagne du Nord à assister à un *Kirchentag* qui rassembla autour de l'évêque résidant à Hambourg sa famille spirituelle qui comprenait jusqu'à quatre cents âmes. La sainte liturgie et les Heures canoniales furent célébrées en toute pompe. Les participants évangéliques furent entraînés dans une fervente prière collective dès avant les échanges de

vues intellectuels. L'interprétation du fait liturgique s'offrit comme thème. Des méditations sur des textes bibliques et patristiques intensifièrent la communion spirituelle parce qu'on se nourrissait aux mêmes sources. Quand se révéla le danger qu'Orthodoxes et Évangéliques se contentent de leur commune opposition à la primauté romaine, nous invitâmes des théologiens catholiques de Paris, Lyon, enfin de l'Institut Jean-Adam Moehler de Paderborn et nous donnâmes aux rencontres de Schlesvig la forme d'une conversation triangulaire. Lorsqu'il s'avérait que des thèmes propres à la théologie évangélique et à la théologie catholique étaient communs sur lesquels l'Orthodoxie ne dit rien et que, en conséquence, la discussion entre Évangéliques et Catholiques occupait le premier plan au point que les Orthodoxes n'avaient plus qu'à se taire, on en venait à nouveau à une *itio in partes*. Lorsque les émigrants russes et leurs théologiens quittèrent l'Allemagne pour aller se fixer outre-mer, causant ainsi un nouvel affaiblissement du partenaire orthodoxe, et que leurs savants les plus compétents, les professeurs Vinogradov et Tchétvérikov, commencèrent à souffrir des atteintes de l'âge, les invitations faites à l'Institut Saint-Serge s'étendirent de la Grèce à la partie orthodoxe de la Finlande. Les théologiens luthériens scandinaves s'intéressèrent ainsi aux réunions de Schlesvig et y furent désormais régulièrement présents. Il y avait parmi eux un des spécialistes des questions orientales, le prévôt Alf Johannsen.

Lorsque apparut le danger qu'il y avait à réunir chaque année toujours le même groupe de personnalités se connaissant si bien qu'elles n'avaient plus rien de nouveau à s'offrir mutuellement, un nouveau groupe de personnalités émergea, constitué par des chrétiens orthodoxes chalcédoniens et non chalcédoniens du Proche-Orient, de l'Inde, de Turquie, de Grèce et d'Éthiopie, venus étudier dans les Universités allemandes. Le nombre des étudiants étrangers en Allemagne fédérale a triplé durant ces quatre dernières années. Il atteint 18,900 étudiants venus surtout d'Asie et d'Afrique, parmi lesquels beaucoup proviennent du patriarcat copte, des chrétiens de Saint-Thomas aux Indes, des patriarcats du Proche-Orient ou de l'Église de Grèce. Pour les préserver d'un recul spirituel dans un milieu sécularisé, les Journées de Schlesvig assumèrent la tâche nouvelle de les faire participer à des services religieux semblables à ceux de leur patrie et de leur ménager une vie communautaire chrétienne. Si bien qu'une vitalité nouvelle se communiqua à ces Journées et que, consciente de sa responsabilité, l'Académie évangélique de Schlesvig s'en fut, en avril 1959, par bateau et par autocars, à Jérusalem pour réunir à l'ombre de la basilique du Saint-Sépulcre, en une assemblée œcuménique avec les Allemands évangéliques, des monophysites arméniens, coptes, syriens-jacobites et éthiopiens, jusqu'alors si accoutumés à leur isolement.

Si l'on veut scruter la substance théologique des Semaines d'étude, on trouve une série bien déterminée de thèmes qui éveillent l'intérêt du côté évangélique et du côté orthodoxe. Débutant par les nuances de l'anthropologie théologique, la recherche porta sur les guérisons miraculeuses chez les Orthodoxes, la confession dans l'Église évangélique et dans l'Église orthodoxe, les doctrines sur l'Écriture et la Tradition; elle se tourna vers l'ecclésiologie, s'arrêtant à y considérer la juxtaposition de

communautés religieuses et de paroisses, le problème du clergé marié, la constitution de l'Église comme *institutio divina* et *institutio humana*, la formation à la pensée canonique, la situation des laïcs dans l'Église, la pénétration de l'état de nature par les sacrements. L'année 1954 offrit l'occasion de s'occuper du schisme de 1054 et d'en relever les conséquences fâcheuses sur le développement de l'Église. Parce qu'elle estompe les traits confessionnels, la mystique, étudiée dans le luthéranisme et dans l'Orthodoxie, donna l'impression d'une étroite communauté. Les charismes dans les formes de vie évangéliques et orthodoxes firent l'objet d'une considération et l'on traita de la vénération des saints et de la Mère de Dieu dans les deux Églises. C'est en 1958 que l'atmosphère fut la plus sereine dans l'étude faite en commun des Pères de l'Église du IVe siècle, sortis des catacombes et dont l'œuvre créatrice marqua de son empreinte la doctrine, le droit, la liturgie et l'art de l'Église. Le renouveau de l'Église luthérienne après la première guerre mondiale s'était accompagné d'un retour aux Réformateurs du XVIe siècle; maintenant les frères chrétiens de l'Orthodoxie reconnaissaient avec joie que le luthéranisme découvrait les Pères de l'Église. En 1959 l'étude patristique se poursuivit sur le thème du martyre.

Si l'on considère le profit spirituel de nos rencontres plus que les résultats scientifiques, on doit reconnaître que les principaux bénéficiaires furent les Évangéliques. Mais cet apport de l'Orthodoxie n'était pas pour nous quelque chose d'étranger; c'était bien plutôt une réalité qui concordait avec notre position confessionnelle, une richesse de l'Église primitive conservée par les Orthodoxes et que le rapprochement concret avec ceux-ci rendait pour nous plus réelle.

Notre exposé manquerait de probité si nous omettions de mentionner les points qui empêchèrent Évangéliques et Orthodoxes de mener jusqu'à son terme cette heureuse expérience de rapprochement. Le premier genre de problème qui, soulevé, fait apparaître la plus grande différence des deux confessions, c'est celui de la critique historico-philologique appliquée aux textes de l'Écriture, à la Tradition et aux Vies des Saints. Les chrétiens évangéliques sont si fortement installés dans la mentalité scientifico-critique qu'ils ne peuvent renoncer à la mise en question critique sans transgresser un devoir de conscience à l'égard de la vérité. Le milieu intellectualisé où ils vivent les contraint au contrôle critique sans que cela porte atteinte à la qualité de leur foi. Qu'il s'agisse de saint Nicolas ou du bienheureux Séraphin de Sarov, ou qu'il s'agisse de savoir si l'évangéliste Luc a réellement peint les icônes de la Mère de Dieu qui lui sont attribuées, les Évangéliques soulèvent en toute ingénuité des questions douloureuses pour les chrétiens orthodoxes qui y voient une atteinte au sacré. Mainte discussion fut interrompue là, l'évêque présent qui avait accordé le droit de parler le retirant ensuite. Il était facile, pour des Évangéliques, d'admettre que des légendes puissent être porteuses de vérité; mais pour eux, du fait qu'avec le Christ Dieu est entré dans l'histoire et que l'histoire du salut se situe dans

l'Histoire, la catégorie de l'historique a trop d'importance par rapport à la foi pour qu'on puisse renoncer à distinguer l'histoire de la légende. Du côté orthodoxe, la découverte tardive du travail critique accompli par les protestants au XIXe siècle fut un choc qui leur laissa l'impression d'une foi amoindrie. Mais depuis cette période, les Évangéliques ont fait l'expérience de l'intensité accrue que recevaient les textes bibliques ou les événements de l'histoire de l'Église, précisément de cette compréhension donnée par le travail critique. Les théologiens orthodoxes posent la question cruciale : « Quel critère voulez-vous appliquer, petits hommes d'aujourd'hui, pour séparer de façon critique légende et histoire? » Ils aboutissent ainsi à une critique des critères.

Un autre domaine de l'ecclésialité (*Kirchlichkeit*) évangélique laissa les Orthodoxes insatisfaits; nous le décrirons plus facilement par un exemple. Un examen des conceptions mariologiques comparées aboutit à la conclusion réconfortante de l'identité de doctrine chez les Orthodoxes et les Évangéliques. Mais les prêtres orthodoxes ne s'enquéraient pas seulement de notre doctrine. Ils s'enquéraient de la pratique effective quant à la communion avec la Mère Dieu dans la vie liturgique. Il n'a pas suffit de leur expliquer que, dans l'Église luthérienne, la vénération de Marie étant impliquée dans celle du mystère de l'Incarnation, il n'y avait pas lieu d'instituer un culte marial distinct et autonome. Un des prêtres orthodoxes expliqua : « Nous autres, Orthodoxes, sommes encore plus attristés. Nous avons constaté que l'Église luthérienne ne parvient à sauver dogmatiquement Marie que pour lui refuser pratiquement cette communion dans la vie liturgique. Pourquoi donc ce verrou poussé par les Luthériens devant une communion (avec Marie)? N'est-il pas vrai que, dans le Christ, la frontière de la mort a disparu et que la communauté de la terre ne forme plus qu'un seul corps avec celle du ciel? »

De même encore les Orthodoxes demandent : « L'Église luthérienne a restauré son enseignement doctrinal sur la confession; mais où est la pratique vivante de la confession? Leur confession de foi parle des mérites des saints; mais où les saints sont-ils vénérés? De leur *Christus solus*, en tuant la vie de communion avec les saints, les Évangéliques ont fait un Christ isolé. Les Luthériens ont une théologie correcte des images; mais où sont les images dans leur vie? »

Il est curieux que, dans aucun manuel de science des confessions, les questions soulevées sur ces deux points ne soient signalées comme faisant objet de controverse entre Évangéliques et Orthodoxes. Il fallait qu'on en vînt à des contacts directs entre eux pour découvrir des questions nouvelles qui opposent — salutairement pour chacune — les deux confessions.

Quand, au cours de nos conférences, surviennent des discussions qui provoquent de crises, se manifestent clairement, chez les théologiens, une scrupuleuse probité intelletuelle, chez les laïcs une impatiente préoccupation œcuménique.

Le ministère néo-testamentaire et l'exégèse suédoise

André Rask, o.s.b.

Les études portant sur l'Église primitive, qui ont été intensifiées et renouvelées dans les trente dernières années, sont menées simultanément par des théologiens, des exégètes et des liturgistes, par des savants protestants, non moins que par des catholiques.

Ce serait, certes, trop dire que de parler d'un consensus général établi entre eux. On en est encore bien loin et les opinions divergentes sont toujours nombreuses, surtout peut-être parmi les théologiens. Les exégètes, au contraire, semblent s'accorder de plus en plus sur un fond d'opinions concernant la constitution et l'organisation de l'Église dans le Nouveau Testament. Il est évident que les données si délicates et si fragiles, parce que si incomplètes, des Évangiles et des Épitres, et encore, bien que dans une moindre mesure, celles de la première littérature chrétienne extra-biblique laissent une assez grande marge à des nuances et à des accentuations différentes. Ces nuances et ces accentuations sont sans doute pour beaucoup en dépendance d'opinions théologiques et confessionnelles. Mais on a fait remarquer, à juste titre, nous semble-t-il, que dans le domaine de l'exégèse les savants tendent à se grouper pour des raisons scientifiques plutôt que confessionnelles.

Il ne serait peut-être pas sans intérêt d'évoquer, dans l'ensemble de cet apport international, celui des exégètes suédois. Il est d'ailleurs normalement moins accessible, du fait que ces auteurs écrivent souvent dans leur langue.

Depuis l'arrivée à l'Université d'Upsal d'Anton Fridrichsen, cet éminent érudit norvégien qui a fondé l'école d'exégèse néotestamentaire de cette Université, ils n'ont pas cessé de porter leur attention à des problèmes de l'Église primitive. Il n'est pas exagéré de dire que la première thèse, patronnée par lui, celle d'Olof Linton, parue en 1932, a fait époque dans l'exégèse suédoise et qu'elle est de ces études qui seront toujours actuelles. Depuis lors, toute une série d'importants travaux est sortie de cette école. A côté de ces études particulières, on connaît encore des

recueils d'articles, sur l'Église et son ministère et sur la Bible, où chaque auteur n'engage que sa responsabilité personnelle, mais qui pourtant font preuve d'une grande convergence dans les idées essentielles.

De cet apport nous ne ferons que présenter quelques éléments sur le ministère d'après le Nouveau Testament, éléments qui nous ont paru spécialement dignes d'intérêt. Il y aurait encore beaucoup à ajouter tant du côté des exégètes que de celui des théologiens. Mais beaucoup de ces autres études nous semblent trop préoccupées du problème des femmes-pasteurs, si vivement débattu dans l'Église de Suède, ce qui n'a pas été sans leur donner une certaine allure polémique.

I

Olof Linton et les rapports entre l'Église et le ministère

1.

La thèse de doctorat d'Olof Linton est une présentation et une étude critique des recherches sur l'Église primitive qui, depuis quelque cinquante ans, ont opéré non seulement un renversement complet de ce consensus qui régnait parmi les théologiens protestants vers 1880, mais encore une forte correction des positions de la théologie libérale postérieure[1]. De ce fait, l'auteur est amené à tirer des conclusions qui dépassent les positions acquises par ses contemporains, et, ainsi, il donne déjà les notions initiales et fondamentales que les recherches des années à suivre allaient vérifier.

Le grand intérêt de cette thèse magistrale se trouve, avant tout, dans ce qu'elle nous enseigne sur l'Église, son essence et son organisation. Le sujet même, le problème de l'Église primitive, n'a pas permis à l'auteur d'étudier en détail le ministère en tant que tel, ou encore les différentes fonctions ministérielles. A vrai dire, il ne fait guère qu'effleurer ce problème particulier qui, pourtant, est indirectement éclairé par le contexte. Un résumé préalable de celui-ci est donc nécessaire.

Dans son dernier chapitre, *Rückblick und Ausblick* (pp. 186-211), Linton constate que la tendance principale de la littérature, qu'il vient d'étudier, est très nette. L'intérêt s'est déplacé, de plus en plus, des problèmes de l'organisation de l'Église à ceux concernant son essence même.

« L'Assemblée » a fait place à « l'Église », les catégories politiques ont cédé devant les catégories religieuses. Au lieu de voir l'Église comme quelque chose qui se construit d'en bas, on la voit plutôt comme donnée d'en haut, et, sans hésiter, on affirme que l'idée d'Église a vraiment dominé le christianisme primitif. Certains ont même voulu que toute idée de corporation ou d'association y ait été étrangère.

1. O. Linton, *Das problem der Urkirche in der neueren Forschungen-Eine kritische Darstellung*, Uppsala, 1932.

D'accord sur l'importance de l'idée d'Église, les exégètes, étudiés par Linton, ne le sont pourtant plus, quand il faut déterminer ce qui caractérise cette idée. Les uns ont une opinion spiritualiste (*eine geistige Kirchenidee*) selon laquelle tous les chrétiens sont égaux. Les autres ont une opinion réaliste (*eine konkrete Kirchenidee*) qui considère l'Église comme une entité hiérarchisée. Le rôle de l'Esprit dans l'Église a aussi fait l'objet d'opinions divergentes. Une conception charismatique de l'Église, faisant de l'Esprit un principe indéterminé en lui-même et qui ne détermine en rien son objet (*ein freies, formloses Prinzip*), s'oppose à une autre, beaucoup plus concrète, qui voit ce même Esprit comme créateur d'ordre, d'organisation et de droit.

De ces données de l'exégèse, Linton dégage trois problèmes principaux à étudier. Il examine, premièrement, si ce caractère dominant de l'idée de l'Église est aussi exclusif que l'ont voulu certains; il cherche, ensuite, dans une deuxième partie, à déterminer si cette opposition des exégètes entre une conception spiritualiste et une autre, réaliste, de l'Église, se retrouve vraiment dans la position du christianisme primitif; et, dans la troisième partie, finalement, il veut vérifier si les premiers chrétiens se sont représenté l'Esprit comme un principe indéterminant ou bien comme un principe organisateur.

Il n'y a aucun doute, affirme Linton, en étudiant le premier de ces problèmes dans une section intitulée : *Kirche und Korporation*, que l'idée d'Église est première et dominante dans le christianisme primitif.

Mais son histoire montre encore incontestablement certains droits qui présupposent la coexistence de l'idée d'association avec celle d'Église, à savoir des élections et d'autres formes de décisions prises par la communauté[2].

Or, ce serait un anachronisme grave que d'interpréter ces facteurs comme des facteurs « démocratiques » au sens moderne, car l'Ancien Orient connaissait un type d'association, constituée de membres inégaux entre eux et qui prenaient leurs décisions collectivement, et non par votes individuels; comme c'est dans les usages orientaux qu'il faut chercher, en général, les racines de ceux du christianisme primitif, on ne doit pas s'étonner d'y retrouver ce phénomène (p. 189). Semblablement, en effet, l'Église est une totalité hiérarchisée (*eine abgestufte Totalität*) (p. 193), dans laquelle ni le collège des presbytres, ni le « plèthos » n'existent comme des entités autonomes. Ces deux catégories forment des parties inégales de la totalité de l'assemblée, ayant chacune plus ou moins « d'honneur », facteur très important dans le monde oriental. Cette totalité n'est pas considérée comme la totalité de ceux qui se sont assemblés, mais comme celle de l'Église. Ce n'est pas tels ou tels chrétiens qui prennent des décisions, mais l'Église (pp. 191 sv.). Il faut même interpréter le *cheirotonein*, terme normal pour indiquer une élection, dans ce sens, car il a pu

2. Dans une polémique des années 1908-1912 Harnack avait affirmé, tandis que Sohm avait nié, que l'idée d'association y jouait un rôle à côté de celle d'Église. Linton est plus nuancé que chacun de ces deux et veut que l'on distingue.

très bien s'agir d'une élection par acclamation (p. 194). C'est dans cette perspective qu'on doit comprendre, par exemple, les décisions du Concile de Jérusalem (Act., 15, 22) ou l'excommunication du pécheur de Corinthe (1 Cor., 5, 3 sv.). Linton invoque encore 1 Clém., 44, 3.

Le problème devient alors de savoir ce qui détermine l'organisation de l'Église primitive, ce qui fonde la différence qui existe, en son propre sein, dans les fonctions ministérielles et dans l'exercice de l'influence effective. La réponse à ce problème, qui est celui de la deuxième section *Kirche und Organisation*, vaudra, du même coup, pour cette autre question : à savoir, si le christianisme primitif avait une conception spiritualiste ou réaliste de l'Église.

Linton écarte d'abord rapidement l'opinion de l'ancien consensus qui, interprétant le mot de *charisma* dans un sens humaniste, attribuait l'influence et l'autorité effectives aux qualités intellectuelles et morales de la personne et de la personnalité. Ceci est faux, parce que le christianisme voit, en effet, le charisme comme un pur don de Dieu, et les distinctions dans le ministère comme dues à sa volonté.

Mais il va plus loin encore et rejette la tendance de ces exégètes qui ne voulaient accepter qu'un seul principe d'organisation de l'Église[3]. Au contraire, elle en connaît deux qui, de soi nettement distincts, risquent de détruire son unité intérieure.

Le premier de ces deux principes envisage l'Église et la vie chrétienne sous l'aspect de l'eschatologie. L'Église locale est, dans ce cas, considérée surtout comme une division de l'Église universelle. Et au-delà de celle-ci, elle continue de constituer une division de l'Église céleste elle-même, une fraction du Royaume de Dieu. C'est ce que Linton appelle « l'idée de division » (*der Splittergedanke*). Division ou fraction, soit de l'Église terrestre, soit de l'Église céleste, l'Église locale n'est pas une entité autonome. Elle a donc besoin d'un centre d'organisation hors d'elle-même et l'idée eschatologique devrait lui imposer l'Église céleste comme ce centre. Pratiquement elle le trouve pourtant dans une Église terrestre, à savoir dans son Église-mère, car aucune église missionnaire ne commence par des communautés (*Gemeinden*) autonomes (p. 198)[4]. Il semble bien que, durant la période de maturation, les apôtres et les fondateurs d'églises aient gardé, même absents, la direction des nouvelles communautés. On érige donc l'autonomie d'une Église locale, plutôt qu'on ne la détruit, en y créant une organisation (p. 199).

L'autre principe, au contraire, met l'accent sur le culte. Or, celui-ci avait, dans l'Église primitive, le caractère d'être une « eschatologie proleptique » (p. 199) avec la référence à Mc., 14, 25 et variantes, — ce qui a beaucoup diminué l'importance de l'Église céleste, mais augmenté celle

3. Harnack avait vu ce principe en la « Parole de Dieu », mais il détruisit lui-même l'unité de son principe, en y ajoutant, en second, un principe administratif. Sohm voulant revenir à un seul principe, définit le ministère en fonction du culte et le lia à l'idée de représentation : l'Église locale représente l'Église universelle comme celle-ci l'Église céleste.

4. Holl avait déjà observé la prétention de l'Église de Jérusalem d'être l'Église-mère de toutes les Églises.

de l'Église terrestre, qui en est la représentation (*die Darstellung*) — mais une représentation qui tend à substituer celle-ci à l'autre. Il est évident que l'Église locale, en tant que représentation de l'Église universelle, pourra absorber de la même façon l'Église universelle en elle-même. Elle n'aura donc pas besoin de se chercher un centre d'organisation en dehors d'elle-même, mais elle devient une unité close (*eine geschlossene Grösse*) (p. 199).

Même si Linton est très conscient du danger qu'il y aurait d'exagérer cette distinction entre l'idée de « division » et l'idée de « représentation », il la voit pourtant confirmée par une comparaison entre la Didachè et les Épîtres ignatiennes. On pourra en tirer deux conceptions de l'Église et de son organisation qui seront fondamentalement différentes et opposées.

> Dans la Didachè nous trouvons une attitude fortement eschatologique, des idées de division, une communauté non close, non monarchique. Chez Ignace, au contraire, domine l'autre ligne : culte, idées de représentation, communauté close, système monarchique. Il est évident, au moins chez Ignace, que ces facteurs se tiennent intimement. La victoire du culte sur l'eschatologie signifie ainsi à la fois la victoire des idées de représentation sur les idées de division et celle du système monarchique sur le système pluraliste (pp. 199 sv.).

Mais on n'explique pas un tel passage à partir des idées seules. Il faut encore faire appel à la pratique de l'Église.

Appliquant les usages de repas des Juifs à ceux des communautés de l'Église primitive, Linton dit qu'il revient toujours au « plus honoré » de l'assistance de présider la table et de dire la prière eucharistique (p. 200). L'invitation, qui au début était obligatoire, suivait donc un certain ordre de préséance (*Anstandsordnung*, p. 201). Une succession de présidents de table, à tour de rôle, n'existait que là où plusieurs des personnes présentes avaient le même degré d'honneur. Si, parmi les assistants, il y avait un apôtre, un prophète ou un docteur, les trois fonctions ministérielles les plus importantes, selon Linton, c'était l'un de ceux-ci qui était invité à dire la prière, car il était certainement le plus honoré. Ces personnes sont les « grands-prêtres » de l'Église (p. 201). Ceci vaut surtout pour les Douze, auxquels il faut assimiler saint Paul. A juste titre, ils sont identifiés au Seigneur, car ils sont ses envoyés autorisés, ils ont reçu la même *exousia* qu'avait le Fils de l'homme, jusqu'à celle de pardonner les péchés, prérogative purement divine (cf. pp. 92 et suiv.).

Sans aucun doute, l'invitation pouvait aussi être faite à la suite d'une prophétie. Ceci n'était pourtant qu'une exception, car un charismatique qui présidait la table ne le faisait que parce qu'il était, en même temps, un « honoré ». Le principe restait toujours en vigueur, même à ce point que l'invitation pouvait être refusée si le « père de famille » de l'église « domestique » (*Hausgemeinde*) dépassait en honneur l'hôte du moment (p. 202). C'est ainsi que, finalement, au moment où les ministres de l'Église locale sont devenus « les honorés » tout court, toute invitation cesse et la règle s'établit que ce sont eux qui doivent présider la table et dire la prière. Dans cette perspective on comprend bien l'insistance des

très bien s'agir d'une élection par acclamation (p. 194). C'est dans cette perspective qu'on doit comprendre, par exemple, les décisions du Concile de Jérusalem (Act., 15, 22) ou l'excommunication du pécheur de Corinthe (1 Cor., 5, 3 sv.). Linton invoque encore 1 Clém., 44, 3.

Le problème devient alors de savoir ce qui détermine l'organisation de l'Église primitive, ce qui fonde la différence qui existe, en son propre sein, dans les fonctions ministérielles et dans l'exercice de l'influence effective. La réponse à ce problème, qui est celui de la deuxième section *Kirche und Organisation*, vaudra, du même coup, pour cette autre question : à savoir, si le christianisme primitif avait une conception spiritualiste ou réaliste de l'Église.

Linton écarte d'abord rapidement l'opinion de l'ancien consensus qui, interprétant le mot de *charisma* dans un sens humaniste, attribuait l'influence et l'autorité effectives aux qualités intellectuelles et morales de la personne et de la personnalité. Ceci est faux, parce que le christianisme voit, en effet, le charisme comme un pur don de Dieu, et les distinctions dans le ministère comme dues à sa volonté.

Mais il va plus loin encore et rejette la tendance de ces exégètes qui ne voulaient accepter qu'un seul principe d'organisation de l'Église[3]. Au contraire, elle en connaît deux qui, de soi nettement distincts, risquent de détruire son unité intérieure.

Le premier de ces deux principes envisage l'Église et la vie chrétienne sous l'aspect de l'eschatologie. L'Église locale est, dans ce cas, considérée surtout comme une division de l'Église universelle. Et au-delà de celle-ci, elle continue de constituer une division de l'Église céleste elle-même, une fraction du Royaume de Dieu. C'est ce que Linton appelle « l'idée de division » (*der Splittergedanke*). Division ou fraction, soit de l'Église terrestre, soit de l'Église céleste, l'Église locale n'est pas une entité autonome. Elle a donc besoin d'un centre d'organisation hors d'elle-même et l'idée eschatologique devrait lui imposer l'Église céleste comme ce centre. Pratiquement elle le trouve pourtant dans une Église terrestre, à savoir dans son Église-mère, car aucune église missionnaire ne commence par des communautés (*Gemeinden*) autonomes (p. 198)[4]. Il semble bien que, durant la période de maturation, les apôtres et les fondateurs d'églises aient gardé, même absents, la direction des nouvelles communautés. On érige donc l'autonomie d'une Église locale, plutôt qu'on ne la détruit, en y créant une organisation (p. 199).

L'autre principe, au contraire, met l'accent sur le culte. Or, celui-ci avait, dans l'Église primitive, le caractère d'être une « eschatologie proleptique » (p. 199) avec la référence à Mc., 14, 25 et variantes, — ce qui a beaucoup diminué l'importance de l'Église céleste, mais augmenté celle

3. Harnack avait vu ce principe en la « Parole de Dieu », mais il détruisit lui-même l'unité de son principe, en y ajoutant, en second, un principe administratif. Sohm voulant revenir à un seul principe, définit le ministère en fonction du culte et le lia à l'idée de représentation : l'Église locale représente l'Église universelle comme celle-ci l'Église céleste.

4. Holl avait déjà observé la prétention de l'Église de Jérusalem d'être l'Église-mère de toutes les Églises.

de l'Église terrestre, qui en est la représentation (*die Darstellung*) — mais une représentation qui tend à substituer celle-ci à l'autre. Il est évident que l'Église locale, en tant que représentation de l'Église universelle, pourra absorber de la même façon l'Église universelle en elle-même. Elle n'aura donc pas besoin de se chercher un centre d'organisation en dehors d'elle-même, mais elle devient une unité close (*eine geschlossene Grösse*) (p. 199).

Même si Linton est très conscient du danger qu'il y aurait d'exagérer cette distinction entre l'idée de « division » et l'idée de « représentation », il la voit pourtant confirmée par une comparaison entre la Didachè et les Épîtres ignatiennes. On pourra en tirer deux conceptions de l'Église et de son organisation qui seront fondamentalement différentes et opposées.

> Dans la Didachè nous trouvons une attitude fortement eschatologique, des idées de division, une communauté non close, non monarchique. Chez Ignace, au contraire, domine l'autre ligne : culte, idées de représentation, communauté close, système monarchique. Il est évident, au moins chez Ignace, que ces facteurs se tiennent intimement. La victoire du culte sur l'eschatologie signifie ainsi à la fois la victoire des idées de représentation sur les idées de division et celle du système monarchique sur le système pluraliste (pp. 199 sv.).

Mais on n'explique pas un tel passage à partir des idées seules. Il faut encore faire appel à la pratique de l'Église.

Appliquant les usages de repas des Juifs à ceux des communautés de l'Église primitive, Linton dit qu'il revient toujours au « plus honoré » de l'assistance de présider la table et de dire la prière eucharistique (p. 200). L'invitation, qui au début était obligatoire, suivait donc un certain ordre de préséance (*Anstandsordnung*, p. 201). Une succession de présidents de table, à tour de rôle, n'existait que là où plusieurs des personnes présentes avaient le même degré d'honneur. Si, parmi les assistants, il y avait un apôtre, un prophète ou un docteur, les trois fonctions ministérielles les plus importantes, selon Linton, c'était l'un de ceux-ci qui était invité à dire la prière, car il était certainement le plus honoré. Ces personnes sont les « grands-prêtres » de l'Église (p. 201). Ceci vaut surtout pour les Douze, auxquels il faut assimiler saint Paul. A juste titre, ils sont identifiés au Seigneur, car ils sont ses envoyés autorisés, ils ont reçu la même *exousia* qu'avait le Fils de l'homme, jusqu'à celle de pardonner les péchés, prérogative purement divine (cf. pp. 92 et suiv.).

Sans aucun doute, l'invitation pouvait aussi être faite à la suite d'une prophétie. Ceci n'était pourtant qu'une exception, car un charismatique qui présidait la table ne le faisait que parce qu'il était, en même temps, un « honoré ». Le principe restait toujours en vigueur, même à ce point que l'invitation pouvait être refusée si le « père de famille » de l'église « domestique » (*Hausgemeinde*) dépassait en honneur l'hôte du moment (p. 202). C'est ainsi que, finalement, au moment où les ministres de l'Église locale sont devenus « les honorés » tout court, toute invitation cesse et la règle s'établit que ce sont eux qui doivent présider la table et dire la prière. Dans cette perspective on comprend bien l'insistance des

Épîtres pastorales sur la dignité morale de l'évêque. Saint Ignace ne fera que refléter et répéter ces mêmes exigences, quand il dit que personne ne doit « dépasser l'évêque en honneur » (Polyc., 5, 2).

Cesser d'inviter quelqu'un à dire la prière marque, dans le domaine du culte, un acquis très important : l'épiscopat monarchique est ainsi réalisé. Ce n'est pourtant pas là un système qui a nécessité la création d'une nouvelle organisation ou d'une nouvelle fonction ministérielle. La fonction a toujours été là et elle est toujours restée la même. Autrefois partagée entre plusieurs, désormais, elle n'est donnée qu'à une seule personne. Car « l'épiscopat monarchique n'est pas réalisé du fait que quelqu'un s'est attribué des pouvoirs, mais parce que les autres les ont perdus », même si cette transformation ne s'est pas passée sans luttes et sans polémiques (p. 203).

Tout ceci confirme l'hypothèse que, pratiquement aussi bien que théoriquement, le système monarchique est commandé par l'eucharistie. « C'est dans le culte que, plus que jamais, l'Église est une unité close, une représentation de l'Ekklèsia » (p. 203). Comme le culte exige un seul chef, l'avenir fut donc aux épiscopes avant tous les autres ministres de l'Église. Les presbytres et les diacres ne font que graviter autour d'eux avec leurs assistants et leur serviteurs (cf. pp. 105 et suiv.) Mais Linton ne veut nullement exclure que d'autres facteurs encore, d'ordre social et politique, aient pu contribuer à la naissance du système monarchique. Les épiscopes avaient, en effet, entre leurs mains non seulement la présidence liturgique mais encore la direction pastorale et l'administration des biens des églises locales.

Il y a ainsi une intime liaison entre, d'un côté, Église et Organisation et, de l'autre, Mission et Organisation.

> L'Église n'est pas constituée de communautés qui sont sorties de la mission. La relation entre la communauté-mère et les communautés-filles qu'établit la mission était, pour l'organisation même, d'une plus grande importance qu'on ne le crut autrefois. La communauté participe, comme division de l'Église, à l'ordre de l'Église, ou bien elle a, comme communauté plénière (*Vollgemeinde*) elle-même une organisation close. Mais dans les deux cas, c'est le Tout qui est premier. L'ancienne Église n'a pas connu de communautés corporatives autonomes (p. 204).

Elle n'a pas d'ailleurs davantage connu une égalité de chrétiens individuellement autonomes. Tous sont également dépendants, au point de vue purement religieux, du Christ, qui lui-même fait partie de l'Église, comme sa tête, ou comme, à la fois, son fondement et son sommet. Cet idéal hiérarchisé ne se retrouve pas seulement chez les adhérents d'une vie ecclésiastique bien organisée, mais encore, et surtout, ce qui est important à noter, chez les enthousiastes et gnostiques, pour lesquels il fait partie de la conception du monde.

Dans la troisième section, *Geist und Amt*, Linton aborde finalement les rapports entre l'Esprit et le ministère.

Si, en effet, l'Église primitive a connu une opposition entre l'un et

l'autre, il ne faut pourtant pas oublier leurs rapports incontestablement positifs, ce dont l'histoire apporte aussi la preuve. Trop souvent on s'est représenté le charismatique comme au-dessus et hors de toute vie organisée. L'Esprit qui, lui, est libre et indépendant, lui communique, en le vivifiant, cette même liberté et cette même indépendance. Ou bien alors, l'Esprit le capture comme une proie pour en faire ce qu'il veut. Mais l'extatique n'est pas de soi une personne incapable d'ordre et d'organisation. Son message et celui de l'Esprit sont identiquement les mêmes. Il n'est donc point nécessaire d'opposer *pneuma* et *noûs*, esprit et raison. La puissance de l'Esprit construit, ne détruit pas.

De même, il n'y a pas nécessairement opposition entre l'Esprit et la forme. Au contraire, la tradition, facteur qui favorise la forme, s'enracine dans l'expérience extatique. On n'observe, normalement, à propos de la tradition, que son aspect de transmission, en oubliant qu'elle en a un autre, aussi essentiel, à savoir celui de réception et de conservation. Ce dernier justement est, comme l'Apocalypse (22, 18) le montre bien, caractéristique des pneumatiques. L'inspiration et la tradition vont toujours ensemble, car, pour le christianisme primitif, l'expérimenté (*das Erlebte*) est plus important que l'expérience (*das Erlebnis*) (p. 210).

C'est ainsi que le pneumatique peut être un facteur positif dans l'organisation et dans le ministère. Saint Paul en est la meilleure preuve. Comme il n'y a pas d'opposition entre l'Esprit et la volonté individuelle, le pneumatique peut donc être ministre (*Amtsträger*). De même il peut agir comme créateur de fonctions ministérielles (*Amtschöpfer*), car l'Esprit n'exclut pas la forme. Finalement il peut aussi être celui qui introduit quelqu'un dans un ministère (*Beamteneinsetzer*, p. 210).

2

Dans un article, *Église et Ministère dans le Nouveau Testament*, Linton a lui-même repris l'étude de ce problème[5]. Si, dans sa thèse, il voyait le ministère surtout en fonction de sa place dans la totalité de l'Église, comme nous venons de le voir, il analyse ici les principes de la notion néotestamentaire du ministère et les formes qu'a prises ce ministère dans la vie de l'Église apostolique. Il y approfondit les résultats de sa thèse, et en les exprimant dans le langage de l'exégèse actuelle, il les affirme plus décidément. Cet article permet ainsi de mieux saisir la position personnelle de Linton.

L'Église est présente, dès le début, constate-t-il, à la pensée théologique de Jésus, malgré le caractère eschatologique que celui-ci donne à sa mission et à sa prédication. Car le Fils de l'homme est, comme Messie, nécessairement le centre d'une communauté messianique : le nouveau peuple de Dieu[6]. « L'Église existe, comme idée théologique, avant qu'elle ne soit

5. O. Linton, *Kyrka och ämbete i Nya Testamentet*, in *En bok om kyrkan av svenska teologer*, Lund, 1943, pp. 100-131.

6. Sohm avait, déjà en 1892, relevé le rapport entre « qahal » et « ekklesia ». Le petit reste est sauvé dans et par l'Église.

dans la réalité, déjà dans la conception eschatologique du Judaïsme tardif. L'Église existe avant l'assemblée locale, qui, elle, est une manifestation locale de l'Église » (p. 103).

Le ministère s'explique très normalement dans cette perspective. Son caractère religieux est évident, et non moins son autorité divine, et ceci dès le début. C'est ainsi que les apôtres tiennent leur pouvoir du Christ comme celui-ci de Dieu, qu'ils sont envoyés par le Christ comme celui-ci par Dieu. Ils ne font donc que continuer son œuvre et sa mission, prêchant le royaume des cieux, guérissant les malades et chassant les démons. Les autres formes de ministère mentionnées dans le Nouveau Testament s'insèrent dans la même ligne, bien que le contexte eschatologique soit moins évident dans leur cas que dans celui de l'apostolat, le ministère principal. Ces autres ministères ont d'ailleurs le même mandat divin, ce qui se traduit par la prière accompagnée de l'imposition des mains au moment d'une installation solennelle. Que celle-ci ait lieu après un acte électif ne doit pas induire en erreur, car c'est bien toute l'assemblée en tant que l'Église du Christ qui en est le sujet. Le fait que le ministère, plus tard, ait reçu d'autres traits n'enlève rien à ces facteurs initiaux qui demeurent inhérents à sa nature. « Le pouvoir est originel et dès le début de caractère religieux. Le ministère n'est pas, lui non plus, postérieur et inférieur » (p. 104).

L'apôtre est un envoyé qui, donc selon l'opinion des Juifs, a le pouvoir propre de Jésus qui l'envoie. Ceci vaut encore pour saint Paul qui a reçu son apostolat directement de Jésus selon la volonté de Dieu, pas selon celle des hommes. Le Christ envoie et même s'identifie avec ceux qu'il envoie (Mt., 18, 40; Lc, 10, 16). Et Linton de souligner : « Nous ne pouvons pas nous représenter ce pouvoir de façon assez radicale, religieuse et réaliste » (p. 107).

Seulement, ce caractère du ministère d'être une délégation par le Christ, délégation de son pouvoir, pose aussi immédiatement ses limites. « Le pouvoir n'est pas un pouvoir propre dont le possesseur dispose librement, mais un pouvoir donné par le Christ, et ainsi toujours un pouvoir dérivé, prêté, dont Jésus détermine lui-même la fonction » (*ibid*). L'autorisation donnée ne peut donc, en aucune façon, dépasser la limite des instructions. Et le Nouveau Testament connaît de telles instructions concernant les pouvoirs ministériels.

L'essentiel — sinon l'ensemble — de ces instructions peut être exprimé en trois principes :

1° le ministère néo-testamentaire veut dire participation au ministère et au pouvoir du Christ;

2° le ministère néo-testamentaire est conditionné par son accord avec le Christ et l'Esprit;

3° le ministère néo-testamentaire veut dire service envers les frères (p. 107).

On peut retrouver ces trois principes dans tout le Nouveau Testament et à propos de toutes les fonctions ministérielles. Mais ils ne ressortent pas toujours avec une évidence égale.

Les Évangiles synoptiques sont, au point de vue du ministère, centrés sur les Douze. Malgré les grandes difficultés de savoir à qui Jésus s'adresse en parlant de la mission qu'il donne : au « peuple » ou aux « disciples », aux « douze » ou à un disciple en particulier, il n'est pourtant pas impossible de dégager les contours d'un ministère apostolique.

Il faut d'abord noter que l'apostolat dépend étroitement de la christologie. Jésus délègue formellement aux Douze son pouvoir et son autorité. Ils n'ont donc pas d'autorité propre. Et c'est pourquoi leurs défaillances intellectuelles et morales ne constituent aucun empêchement, ni à la réception, ni à l'exercice de cette autorité. Le Nouveau Testament oppose d'ailleurs très souvent des facteurs incommensurables, comme le « vase » et le « pouvoir ».

Ce rapport à la christologie est nécessaire. Car il est d'une extrême importance que l'on puisse rendre compte de la source de toute autorité. Avant de pouvoir déléguer une autorité il faut être capable de prouver qu'on en est le détenteur légitime. Même Jésus a eu cette obligation vis-à-vis du peuple juif. Tout le problème de la tradition et du ministère en dépend.

L'autorité de Jésus comporte trois parties : il enseigne, il domine les démons et il pardonne les péchés. Pour se légitimer il fait des miracles. Les Synoptiques sont unanimes à affirmer que Jésus a donné un tel pouvoir aux Douze (Mc, 3, 14-16; Mt., 9, 10-12; 10, 5-8, 14-15; Luc, 9, 1-2, 6).

Il est vrai que ces pouvoirs peuvent être donnés en entier ou en partie (Rm., 12, 6 sq.) à tous les chrétiens (Jn, 14-12) ou à l'Église (Mt., 18, 17 sq). Mais il est néanmoins évident que les apôtres occupent, parmi les autres disciples et dans l'Église primitive, une place particulière. Car l'apostolat est nécessaire dans le plan du salut, comme les apôtres sont le fondement de l'Église. Mais c'est uniquement « en son nom » qu'ils exercent leur pouvoir, et cela, non comme les maîtres, mais comme les serviteurs de l'Église.

Il n'y a pas de doute que les Évangiles synoptiques, dans la mesure où ils parlent d'un service dans l'assemblée, nous laissent entrevoir ses contours : il y a un pouvoir donné par le Seigneur lui-même, lié à sa mission, qui est un service envers les frères. L'arrière-plan est net : comme le Christ a reçu pouvoir du Père, ainsi il donne pouvoir à ceux qu'il envoie : comme le Christ lui-même vient au nom du Seigneur, ainsi ses envoyés viennent au nom de Jésus, et comme il est venu non pas pour se laisser servir mais pour servir, ainsi il a chargé ses envoyés de servir (p. 115).

Linton retrouve ceci encore chez saint Jean. Les catégories dans lesquelles le ministère est exprimé sont même plus explicites et plus théologiques chez lui que chez les Synoptiques surtout à propos du caractère propre du pouvoir de Jésus. Le Christ est l'envoyé de Dieu au monde, et il ne fait pas autre chose que ce qu'il voit faire par le Père. Ceci vaut exactement pour les « disciples » par rapport au Christ. Les relations du Christ au Père, aussi bien que celles des disciples à lui, sont souvent exprimées dans les mêmes termes (13, 20; 17, 18; 20, 21; cf. 5, 30 et 15, 5; 10, 11, 14 et 21, 16). Car il les envoie comme le Père l'a envoyé lui-

même (20, 21). Mais saint Jean donne encore moins que les Synoptiques les caractères concrets du ministère. Seuls les versets concernant le « pouvoir des clefs » méritent d'être relevés (20, 22 sq.).

Les Synoptiques aussi bien que saint Jean n'ont donc rien à nous dire sur le ministère dans son exercice. Il faut attendre les Actes, l'histoire de l'Église primitive, pour avoir des renseignements à ce sujet. Nous y trouvons toute une liste de ministères différents : les « douze » ou « onze » et les « sept », des apôtres et des évangélistes, des prophètes et des docteurs, les presbytres ou les anciens. Linton y compte aussi les « jeunes », ou plutôt les « plus jeunes » (5, 6-10). Mais c'est surtout sur les apôtres que les Actes nous renseignent. Concrètement on ne peut connaître la fonction des presbytres-épiscopes d'Ephèse. Mais le principe est très net : leur service est un service de pasteur qui se fonde sur la mission par l'Esprit.

Pour ce qui est de l'apostolat, Linton retrouve sans difficulté les mêmes catégories fondamentales que dans les Évangiles. Le pouvoir et l'autorité viennent du Christ, aussi les apôtres peuvent-ils faire des miracles. Il y a une identification totale entre la parole de l'apôtre et celle de Dieu. Ce que dit l'apôtre a donc la même autorité que la parole de Dieu, mais seulement parce que et dans la mesure où c'est la parole de Dieu qu'il dit. « L'apôtre n'est rien en lui-même, ce qu'il est il l'est par Dieu » (p. 119). Son autorité dérive de son union au Christ. Mais ce contact peut être de deux espèces selon la ligne personnelle et historique (Matthias) ou dans la ligne pneumatique (Paul). Il ne faut pourtant voir aucune opposition entre ces deux ordres, encore moins celle qui existe entre l'objectif et le subjectif. Ce serait un anachronisme de les voir ainsi. Car la révélation pneumatique est, pour le Nouveau Testament, objective. Et puis le Christ et l'Esprit ne font qu'un. C'est ce que les Actes expriment même plus clairement que les autres écrits du Nouveau Testament.

Il est typique de l'auteur des Actes, que ce soient essentiellement les mêmes personnes, qui ont fait partie des pérégrinations du Christ durant sa vie terrestre, qui le voient après la résurrection et qui peuvent en rendre témoignage (p. 122).

Saint Paul présente à la fois des ressemblances et des différences avec cette manière de voir.

C'est toujours l'apostolat, même s'il connaît d'autres formes du ministère, qui surtout est mis en relief. L'apôtre est l'envoyé du Christ, et son autorité n'est donc qu'une autorité déléguée au service de l'Église par la prédication de la parole de Dieu.

Ce qui distingue saint Paul des autres auteurs, c'est l'emphase qu'il donne à son contact personnel, immédiat et pneumatique avec le Christ. Mais pas plus que les autres apôtres il n'a d'autorité et de pouvoir propres; son ministère est une *diakonia* de l'Église tout en lui donnant la vie du Christ.

Ce qui a été dit ci-dessus du ministère chrétien s'avère donc pour le minis-

tère apostolique de Paul : il comporte une participation au pouvoir du Christ, une assimilation totale des intérêts propres avec l'action du Christ et, finalement, un service dans et pour l'assemblée (*församlingen*, p. 127).

Cela vaut-il pour les autres ministères dont parle saint Paul ? Il y a une grande différence entre l'apostolat et les autres ministères. Mais ceux-ci ont aussi part à l'œuvre du Christ (*Kristusgärningen*) et comportent le service des assemblées.

Les Épîtres pastorales — dont Linton semble contester l'authenticité — font preuve d'une évolution vers un ordre ecclésiastique plus stable et plus fixe. Mais les principes sont toujours les mêmes qu'ailleurs dans le Nouveau Testament. Les Épîtres catholiques sont présentées de façon très sommaire. Le texte le plus important pour le ministère est 1 Petri, 5, 1-4, qui parle des soins de pasteur qu'il faut donner à l'Église et qui exige que les pasteurs ne soient pas des seigneurs de l'Église mais des modèles.

Linton, qui ne vise pas à une analyse exhaustive des écrits néo-testamentaires au point de vue du ministère, fait, pour finir, remarquer que ces écrits n'ont rien ou très peu à dire sur l'administration des sacrements comme activité du ministère. Celui-ci n'est compris qu'en fonction de la conception totale du monde et de la foi en la mission du Christ dont fait profession le Nouveau Testament, à savoir en fonction de la lutte constante entre le Christ et Satan. L'Église, ses ministres et ses fidèles, sont engagés dans cette lutte mais ne peuvent rien sans la force du Christ. C'est pourquoi le ministère chrétien est un ministère de la grâce.

Le service chrétien est donc tout entier un ministère de la grâce. C'est tout dire. C'est dire que le service n'a rien de secondaire ou d'accidentel dans la constitution de l'Église, mais qu'il est au service de sa tâche centrale. C'est encore dire que le service est porteur de la grâce elle-même, et qu'il participe à l'autorité de la parole divine. C'est dire que le ministère se fonde non pas sur le mérite mais sur la grâce, ne dépend pas des qualités personnelles mais de la mission dans la grâce. C'est finalement dire que ce service n'est pas une fin en soi-même, mais qu'il est là pour porter la parole de la grâce aux hommes (p. 131).

II

Harald Riesenfeld et la continuité du ministère de Jésus a l'Église

Nous avons vu comment déjà Linton avait souligné l'importance du Fils de l'homme. Personnage central du drame eschatologique, celui-ci est investi d'une mission divine et de pouvoirs non moins divins. C'est ainsi qu'il rassemble, autour de sa personne, le peuple de Dieu, le nouvel Israël, qui n'est autre que l'Église.

C'est de cette conception que part Harald Riesenfeld pour son étude

Le Ministère dans le Nouveau Testament, publiée en 1951 dans un recueil de recherches sur le ministère de l'Église[7].

Il y a à propos du ministère, nous dit-il, une analogie entre Jésus et les apôtres. De même que ceux-ci sont envoyés par le Christ pour continuer son œuvre dans le monde, et de même que, pour cela, ils ont reçu de lui mission et pouvoirs, il est lui-même un envoyé, l'envoyé du Père dont il tient sa mission et ses pouvoirs. Une étude sur le ministère néo-testamentaire doit donc, normalement, commencer par une analyse de ce ministère qu'avait Jésus lui-même. Mais pour le faire il faut situer le Christ.

Le royaume de Dieu et le peuple de Dieu sont des notions intimement liées aux deux personnages du Messie et du Fils de l'homme. Sans aucun doute, Jésus a revendiqué pour lui ces deux titres, et ces deux notions ne peuvent donc être séparées de sa personne. Il est, « pour ainsi dire, le point où son localisés, dans ce monde, le royaume de Dieu et le peuple de Dieu », ou mieux, « celui qui par son œuvre personnelle soutient ces entités » (p. 23). Jésus donne, par conséquent, à ce peuple la révélation et la loi définitives; il le gouverne et, au dernier jour, il le jugera; il expie ses péchés par son sacrifice qui abolit ceux de l'Ancien Testament. C'est qu'il est vraiment le Messie, lequel selon les rabbins, contemporains de Jésus, devait réunir dans sa personne les trois ministères de roi, de prêtre et de prophète, traditionnels en Israël, jusque-là pourtant séparés. Mais allant même au-delà de cette unification, il constitue la totalité et l'unité du peuple. « C'est en lui et par lui que, dans ce monde, le royaume de Dieu fonctionne parmi les hommes, et c'est pourquoi ceux qui le suivent deviennent un peuple dont il garantit l'unité et la pérennité » (p. 26).

Les auteurs néo-testamentaires expriment cette relation mutuelle entre le Messie et son peuple par différentes images : celle de la vigne et de ses sarments, chez saint Jean, ou celle du corps avec la tête et les membres, chez saint Paul, ou bien encore celle du grain de sénevé dans les Synoptiques. Sans faire entrer dans ces images sémitiques la notion grecque d'organisme, on a pourtant le droit d'y voir exprimées, à la fois, la structure et la fonction de ce royaume et de son peuple. « L'arbre est constitué du tronc et des branches, le corps de la tête et des membres; et voilà pour la structure. Les sarments portent leurs fruits grâce à la force vitale qui leur est communiquée par le tronc, les membres coopèrent entre eux, bien que dépendants les uns des autres et, encore du corps dans sa totalité; et voilà pour la fonction » (p. 26). Comme il y a une relation d'être entre la semence et la plante, il y a aussi une continuité de structure et de fonction entre le groupe messianique autour de Jésus vivant et l'Église telle que nous la trouvons après sa mort. « Cette façon de raisonner nous donne encore l'occasion de caractériser la place de Jésus dans la société qu'il a fondée, comme celle du ministre (*ämbetsbärarens*) » (pp. 26 sv.).

Il est vrai que le titre d'apôtre n'est donné à Jésus qu'une seule fois

7. H. Riesenfeld, *Ämbetet i Nya Testamentet*, in *En bok om kyrkans ämbete*, utg. av Hj. Lindroth, Uppsala, 1951, pp. 1-69.

dans le Nouveau Testament (Hébr., 3, 1). Il est vrai, encore, qu'il faut attendre Justin le Martyr pour voir la trilogie de roi, prêtre et prophète explicitement appliquée à lui. Mais on ne peut nier que la réalité, dans un cas comme dans l'autre, ne soit présente aussi bien à Jésus lui-même qu'à l'Église primitive. Ce qui distingue Jésus de ceux qui, sous l'Ancien Testament, furent les possesseurs de ces ministères, ce n'est pas seulement, ni même surtout, qu'il ne se proclame jamais ouvertement et nettement comme tel; c'est encore, et beaucoup plus, le fait que, tout en étant roi, prêtre et prophète, il dépasse infiniment et définitivement ce que ces fonctions ont de purement humain et terrestre, et donc de déficient et de caduc. « Il est le roi parfait qui ne se laisse pas tenter de ressembler aux princes de ce monde » (Mt., 4, 8 sv.; cf. Luc, 22-25 sv.; Jn, 18,37); il est le grand prêtre définitif, car « dans les propres paroles et actions de Jésus il y a des allusions évidentes au culte juif »; il « est le prophète eschatologique, le dernier et le plus grand » (Jn, 1, 45; Act., 3, 22 sv.; cf. Deut., 18, 15, pp. 27 sv.). Il est unique encore en ceci qu'il fait l'unité entre ces trois fonctions; le récit de sa souffrance et de sa mort montre bien l'impossibilité de les séparer de sa personne.

Soit alors que nous partions de l'idée des trois ministères en Israël, soit que nous supposions une interaction plus compliquée des fonctions dont le rôle est d'être les piliers de la communauté (*samfundsbärande funktioner*), il est évident que dans le cas de Jésus, nous nous trouvons devant une synthèse qui, à base d'éléments traditionnels, crée un ministère global qui porte entièrement la communauté eschatologique. Dans la mesure où nous combinons la notion de ministère avec la personne de Jésus, il nous apparaîtra encore une évidence, à savoir : un ministère n'existe pas, au moins s'il est parfait, pour celui qui le possède, mais pour constituer et maintenir la communauté, au service de laquelle il a été créé : « Car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la rançon d'un grand nombre (Mc, 10, 45 et var., p. 28).

Riesenfeld fait ici l'inventaire des nombreuses et différentes images du Nouveau Testament pour exprimer la fonction ministérielle de Jésus. Il y a celles du Royaume et de la Maison, souvent riches en allusion au repas eschatologique, figuré par la multiplication des pains où Jésus se montre comme le père de famille qui, prenant soin des siens, les rassemble autour de lui. Il y a encore celle de l'Édifice qui nous fait voir Jésus tantôt comme son fondement, tantôt comme sa clef de voûte, car Jésus fait partie de la totalité de son Église étant la condition de son existence et de sa pérennité. Deux autres images, empruntées à l'Ancien Testament, celle du Troupeau et de son Pasteur, et celle de la Vigne et du Vigneron, mettent en relief cette même qualité de Jésus d'être nécessaire à l'existence de son peuple. Dans la même ligne s'insère d'ailleurs l'image de Jésus comme Semeur, tandis que celle de l'Époux et de l'Épouse exprime plutôt la relation étroite entre le Messie et son peuple. Riesenfeld donne encore une portée ministérielle à la parabole du filet jeté à la mer, ainsi qu'au récit de la tempête apaisée : Jésus est le *Pêcheur* qui rassemble son peuple comme

le pêcheur ses poissons, et le *Pilote* qui fait arriver au port le navire de l'Église.

Quand il s'agit du ministère des disciples, Riesenfeld tire toutes les conséquences du parallélisme que, dans le récit de la mission des apôtres, il constate entre Jésus et ses disciples. Ceux-ci sont ses envoyés au sens plein du shaliach juif. Il est remarquable que, normalement, les Synoptiques ne se servent de ce titre qu'en indiquant une mission spéciale donnée aux disciples (Mt., 10, 2; Lc, 6, 3; 11, 49) et le devoir d'en rendre compte (Mc, 6, 30; Lc, 9, 10). Le fait que Jean n'emploie pas le mot d'apôtre ne doit pas tromper : l'idée est incontestablement présente à son évangile (Jn, 17, 18).

Les paroles et les actions des apôtres, envoyés en mission, sont celles de Jésus et ceci dès la première fois qu'ils ont été envoyés : l'annonce de l'arrivée du royaume des cieux et les miracles qui doivent accompagner cette prédication. Cela est possible par la communication du même Esprit qu'a eu Jésus, communication qui ne sera pleine qu'après la résurrection (Jn, 20, 22 sv.) où la mission sera étendue jusqu'au pouvoir de pardonner les péchés. Mais les disciples ressemblent à Jésus non seulement par leur autorité et leurs pouvoirs. Comme Jésus ils ont à servir les autres et à souffrir. Tout comme le royaume de Dieu fut rendu visible en Jésus, il le sera donc aussi partout où les disciples se présentent avec la mission de leur Maître.

Riesenfeld n'hésite pas, comme l'avait fait encore Linton, à restreindre la portée du mot de « disciple ». Il ne s'agit pas, dans ce contexte, de tous ceux qui sont appelés à vivre en union avec Jésus dans le royaume de Dieu, mais seulement de « personnes qui, par lui, ont été investies d'une mission spéciale à l'intérieur de la communauté eschatologique. Il est ici incontestablement question d'un ministère » (pp. 34 sv.).

Mais ce ministère n'est pourtant pas autonome par rapport à celui de Jésus, pour autant qu'il y soit identifié en tout. Des comparaisons entre l'un et l'autre de ces ministères induisent souvent en erreur, parce qu'on juxtapose purement et simplement Jésus et les disciples. L'erreur est même double, car, ce faisant, on réduit Jésus à n'être qu'un homme parmi d'autres, tout en voulant lui réserver une mission et un ministère dépassant la capacité des hommes. Or, comme Messie et Fils de l'homme, Jésus est essentiellement à la fois individuel et corporatif. Il englobe toute l'humanité dans sa personne ou bien comme le « petit reste » du peuple élu, ou bien comme le « premier-né » de la nouvelle race. Dans la mesure où Jésus, comme Messie, possède un ministère dans la communauté qu'il fonde et qu'il soutient, le ministère des envoyés qu'il a appelés se trouve englobé en lui et en son ministère. C'est donc lui qui opère en eux et à travers eux; ce qui est en exercice, c'est le ministère propre de Jésus donné et confié à des représentants humains qui, par cette vocation et cette mission, sont, pour ainsi dire, incorporés à lui pour le représenter (pp. 35 sv.). Il n'est donc pas étonnant qu'on retrouve exactement les mêmes images qui avaient servi pour illustrer les fonctions ministérielles de Jésus, appliquées au ministère des disciples, soit par Jésus

lui-même, soit par l'Église primitive. C'est même là, pour Riesenfeld, la preuve décisive que cette relation entre le ministère de Jésus et celui de ses disciples n'est pas une construction de l'esprit.

Les disciples représentent Jésus, roi et père de famille, jusqu'à son retour, comme des économes. En cette qualité ils ont, selon les Évangiles, pleins pouvoirs de gouverner son royaume en prenant soin de son peuple, mais aussi, toute obligation de rendre compte de leur gérance (Mc, 13, 34; cf. Lc, 16, 15; Mt., 25, 19; cf. 18, 23 sv.; 24, 45). Ils ont le pouvoir des clefs, même sur le ciel (Mt., 16, 19; 18, 18 et 8, 8); ils sont pasteurs (Mt., 10, 6; Jn, 21, 15 sv.); et pêcheurs d'hommes (Mt., 4, 19; cf. Jn, 21, 4 sv.) et même fondement de l'Église (Mt., 16, 18; cf. 7, 24 sq.). A Pierre est donnée une place à part parmi les autres apôtres, parce qu'il est le premier à recevoir ces pouvoirs, et parce que, en tant que rocher, il reçoit en plus une fonction messianique.

Il existe entre les Évangiles d'une part, et de l'autre, les Actes et les Épîtres, une continuité remarquable pour ce qui est de la mission et de l'œuvre des ministres. Ainsi que le royaume de Dieu avait été rendu visible en Jésus et ses apôtres prêchant en Galilée, l'Église devient, après la Pentecôte,

> une réalité concrète en tout lieu où sont arrivés les envoyés du Christ au cours de leurs itinéraires de missionnaires et où ils ont fondé des communautés chrétiennes. Le royaume de Dieu continue à se révéler même après la disparition de Jésus, jamais comme une force impersonnelle, mais toujours en utilisant comme instruments des hommes qui opèrent à la place de Jésus et en son nom (pp. 38 sq.).

C'est surtout les apôtres — Riesenfeld entend ce mot au sens large, écartant le problème de son extension précise — qui, envoyés du Christ au sens du shaliach, exercent pleinement le pouvoir, et qui opèrent les miracles dus à une telle mission messianique, vraie « prolongation de l'œuvre miraculeuse propre à Jésus » (p. 40).

Mais leur autorité et leur pouvoir sont, comme toujours, contrebalancés par le devoir de servir.

Les images évangéliques de la famille et de ses économes, du bâtiment et de son fondement reviennent constamment à propos des apôtres. Ils sont le fondement de l'Église dans la région de leur mission, comme le Christ l'est de toute l'Église, et chacun est en lui le fondement unique selon ce que dit saint Paul (Rom., 15, 20; 1 Cor., 3, (9), 10; Éph., 2, 20 sq., surtout 2, 21).

La continuité entre l'œuvre de Jésus et celle des apôtres est d'autant plus remarquable que la situation de l'Église primitive était beaucoup plus concrète et différenciée que celle dans laquelle Jésus avait prêché le royaume de Dieu. Ceci ne s'explique que par le fait que « le royaume de Dieu, avant la mort de Jésus, et l'Église, après sa résurrection, veulent chercher, rencontrer et saisir l'homme toujours de la même façon humainement concrète » (p. 43). Le ministère doit donc nécessairement être continué. Mais ceci ne veut pas dire que les apôtres n'aient pas eu

en plus, des caractères distinctifs par rapport à ceux qui les ont suivis, notamment la qualité d'être les témoins de la résurrection et les fondateurs de l'Église.

Ce que dit le Nouveau Testament, nous fait remarquer Riesenfeld en résumant l'opinion générale des exégètes, sur la façon de continuer le ministère dans l'Église, n'est pourtant pas très clair. Les formes sont multiples et n'entrent pas dans une organisation hiérarchique, ce qui rend difficile surtout la distinction entre les ministres itinérants de la mission et les ministres établis des communautés. Mais l'apostolat est là pour sauvegarder la notion du ministère. Car « les apôtres ont constitué l'élément de gouvernement qui soutenait et unissait l'Église, non seulement en des régions entières de mission mais encore dans les communautés particulières » (p.44). Il n'y avait donc pas de danger, tant que vivaient encore les apôtres, à laisser dans le vague les ministères subordonnés. Les termes ne sont pas fixés et restent, pour ainsi dire, élastiques. On ne voit pas clairement si par prophète, évangéliste et docteur il faut comprendre de vrais ministères, ou seulement des fonctions remplies par des personnes qui ou bien déjà par ailleurs étaient des ministres, ou bien, sans avoir un ministère déterminé, avaient un don charismatique (1 Cor., 12. 28; Eph., 4, 11).

Les différentes formes du ministère local sont le presbytérat, l'épiscopat et le diaconat. Les relations entre les deux premiers sont difficiles à fixer. Identifiés par les Actes, ils paraissent distingués par les Pastorales. Le diaconat est un ministère subordonné à l'épiscopat, qui n'est pas à identifier à l'épiscopat tel que nous le trouvons plus tard dans l'Église. Le diaconat tient son nom du service des tables, mais les Sept ne sont pas des diacres dans ce sens. Leur importance est, historiquement, de montrer la première délégation du ministère global des apôtres. La diaconie est une fonction encore très générale et peut être dite du service même des femmes (Rom. 16, 1; Act., 1, 17, 25; 1 Cor., 12, 5).

Il est frappant, si l'on étudie les métaphores dans lesquelles s'exprime le ministère des Églises locales, que la même continuité qu'on a pu constater entre Jésus et ses apôtres se retrouve entre ceux-ci et les presbytres et les épiscopes et les autres ministres. Les images de l'économe (Tit., 1, 5, 7; 3, 7), du pasteur (1 Petr., 5, 2 sv; Act., 20, 28) sont fréquentes. Celles du pilote, du vigneron le sont surtout dans la littérature postbiblique.

Et Riesenfeld de conclure :

> L'aperçu qu'on vient de tracer et, surtout, l'analyse des métaphores ont voulu montrer qu'il y a lieu de parler d'une analogie entre l'Église et le ministère. De même qu'on est arrivé à voir de plus en plus clairement la relation qui existe entre le groupe eschatologique autour de Jésus et de l'Église qui s'est formée après sa résurrection, il est légitime de souligner l'identité et la continuité du ministère propre à Jésus et des ministères qui, plus tard, sont assumés par les fonctionnaires de l'Église. L'identité consiste en ce que le ministère de Jésus est complexe et qu'il englobe donc en lui tous les ministères de l'Église, exercés au nom de Jésus et par son mandat. La continuité s'exprime par le fait que les ministères remplissent dans l'Église les mêmes fonctions que Jésus, en tant que ministre, remplissait de son vivant (p. 50).

Le ministère de Jésus, et donc aussi celui de ses représentants, est visible. C'est là une conséquence de l'Incarnation. Comme la structure de la cellule primitive de l'Église en fut caractérisée, le corps de l'Église continue de réclamer nécessairement le ministère pour le temps entre la résurrection et la parousie. Faire une distinction de principe entre Jésus et ses apôtres, ou encore entre ceux-ci et les autres ministres est impossible. Ceci reviendrait à accepter une distinction fondamentale dans la structure de l'Église et dans sa fonction pendant différentes époques. Au temps de Jésus, comme à l'époque des apôtres et encore durant toute l'histoire de l'Église, le royaume de Dieu s'est présenté, et se présente toujours, essentiellement de la même façon concrète et humaine aux hommes pour leur communiquer ses dons.

Malgré la modicité de leurs données les Épitres pastorales sont certainement très importantes pour montrer la continuité du ministère entre les apôtres et leurs disciples. Nous y voyons, en effet, comment saint Paul investit certains de ses disciples, tels Tite et Timothée, de pouvoirs ministériels pour qu'ils le représentent, pendant son absence, dans une certaine région englobant plusieurs églises locales. Ordonnés par l'imposition des mains (1 Tim., 1, 18; 4, 14; 2 Tim., 1, 6), ils ont la mission d'enseigner et de prêcher selon la tradition (1 Tim., 4, 6; 2 Tim., 3, 14; Tit., 2, 1,) et, donc aussi, de surveiller et de corriger les ministres des églises locales (1 Tim., 5, 7, 19 sv.). En cas de besoin, ils peuvent même ordonner et installer de tels ministres (1 Tim., 5, 22; 2 Tim, 2, 1 sv; Tit., 1, 5). Si, du vivant de l'apôtre, ces pouvoirs, visant à la fois la doctrine et l'organisation de la communauté, étaient temporairement limités, il faut croire, qu'avec sa mort, ils devenaient permanents.

Riesenfeld ne se limite pourtant pas à l'analyse du problème du ministère tel que nous le rencontrons dans le Nouveau Testament. Il esquisse, en outre, son évolution jusqu'à l'organisation ministérielle de l'Église primitive au second siècle. Bien que, faute de documents, on ne puisse suivre cette évolution de très près, rien ne permet de l'exprimer, comme on l'a fait, dans les termes d'un effacement progressif du ministère « charismatique » au profit du ministère « institutionnel ».

C'est ainsi que

> les apôtres transfèrent leurs principales fonctions de gouvernement à des disciples qui, par le fait même, deviennent des délégués apostoliques pour des régions déterminées. Ce ministère postapostolique se combine, petit à petit, avec la charge d'épiscope ou de presbytre principal dans une communauté locale d'une certaine importance. C'est donc de cette synthèse que sortira plus tard le ministère épiscopal de l'Église. Des hommes, tels que les Ignace ou les Polycarpe ou les Clément, s'insèrent ainsi dans une double « succession » : d'un côté ils font partie, même comme des chefs, du groupe des fonctionnaires locaux, épiscopes ou presbytres, de l'autre, ils ont reçu des apôtres ou de leurs disciples la mission d'enseigner, de surveiller et d'ordonner dans une région d'une certaine étendue. Une telle interprétation est confirmée par l'évolution qui se continue dans l'Église primitive (p. 53).

Le ministère de l'Église primitive, tel qu'il est décrit dans le Nouveau Testament et dans la littérature chrétienne la plus ancienne, ne résulte donc pas d'un accroissement de puissance dans l'Église. Au contraire, la plénitude est initiale et se retrouve déjà dans la personne de Jésus qui, de son vivant, l'organise et qui, ressuscité, la confie à ceux qui, en son nom, doivent l'exercer. Au début différencié, sans fixation des termes, ni des fonctions, le ministère est consolidé en deux catégories : celle qui gouverne un ensemble de plusieurs paroisses et qui ordonne et installe les ministres inférieurs, et celle qui, subordonnée, gouverne les communautés locales. Le ministère dirigeant de ceux qui, plus tard, seront les évêques n'est donc pas un ministère secondaire, mais existait déjà au début chez les apôtres. Il y a une tendance dans l'Église primitive à constituer, en chaque catégorie, « une pointe monarchique » (p. 55). C'est le cas de Pierre selon les Évangiles, les Actes et les Épîtres pauliniennes; c'est encore le cas de Stéphanas (1 Cor., 16, 15 sq.); de Cajus (3 Jn, 1); de Clément et d'Ignace.

La différenciation du ministère néo-testamentaire n'est pas un appauvrissement par rapport au ministère unique du Christ, réunissant en lui les trois fonctions vétéro-testamentaires. Jésus donne à chacun des ministres quelque chose de sa plénitude, de sorte que chacun d'eux ait, en tant que représentant du Christ, un ministère de roi, de prêtre et de prophète.

La différenciation, qu'on peut constater dès le début, touche les fonctions dans l'Eglise visible, non pas la nature de la représentation du Christ. Dans les tâches qui lui sont confiées, un chef de communauté agit, en donnant l'absolution par exemple, avec la même plénitude de pouvoir donné par le Christ que n'importe lequel des apôtres. L'un se distingue de l'autre uniquement par les tâches qu'il a à remplir dans la totalité œcuménique et qui dépassent ce qui a été confié au ministre local (pp. 56 sv.).

L'élément royal se traduit par l'autorité dont chacun des ministres est revêtu, sans aucun égard à sa qualité personnelle et individuelle. La fonction est sacerdotale quand le ministre se fait l'intermédiaire de l'œuvre de la rédemption, soit dans le culte où le ministre remplit une fonction sacerdotale qui le distingue des autres chrétiens (1 Cor., 9, 13 sv.) soit par la prière et l'intercession (Phil., 1, 4 sv.; 4, 6). Le ministre est, finalement, un prophète enseignant l'Évangile au monde par ses paroles et ses œuvres. Il est remarquable que saint Paul décrit sa vocation d'apôtre dans les termes des vocations prophétiques selon l'Ancien Testament (Gal., 1, 15).

Malgré cette autorité et ce pouvoir du ministre les auteurs néotestamentaires n'oublient jamais, comme Riesenfeld le souligne souvent, son caractère d'être un serviteur à la fois de Dieu et des hommes. Coopérateur du Christ, sa mission est de faire fonctionner, visiblement et concrètement, le ministère de la rédemption du Christ. Mais il n'est

d'aucune façon un médiateur faisant écran entre le Christ et les chrétiens particuliers. Il est plutôt un intermédiaire dont le Christ se sert comme d'un

instrument afin de pouvoir atteindre les siens, vivant dans le conditionnement de la vie humaine, et de pouvoir les faire participer aux dons du royaume de Dieu (p. 59).

« Représenter est donc la tâche du ministère. Dans la situation de l'Église cette représentation est double » (p. 61). D'un côté il s'agit de représenter le Christ et, de l'autre, les hommes, unissant ainsi la multiplicité des individus, et — en certains cas — des communautés devant Dieu (Phil., 1, 3 sv.). Jésus lui-même avait déjà donné ce double caractère à son ministère, étant, comme Messie, à la fois l'envoyé de Dieu et du peuple de Dieu.

Cette dualité est importante pour le ministère de l'Église. La plénitude de celui-ci englobe le pouvoir d'ordonner, à savoir d'envoyer des représentants avec pleine autorité, ce qui a été donné aux apôtres et à leurs successeurs, les futurs évêques. « Ici nous pouvons, dans le Nouveau Testament, constater des traces évidentes d'une succession de ministres, rendue visible par l'imposition des mains » (p. 62). Les élections de ministres par les communautés, que nous pouvons également constater dans l'Église primitive, ne contredisent pas l'importance de cette succession par ordination. Elles traduisent plutôt le caractère du ministre d'être encore le représentant de la communauté. Au contraire, il faut certainement rejeter comme non fondée une opinion qui voudrait que le ministère ne soit qu'un mandat de la communauté.

C'est surtout dans le culte que le ministre représente, de façon éminente, le Christ à la fois comme chef du « petit reste » eschatologique et comme grand-prêtre céleste.

On a trop souvent méconnu qu'on ne peut se représenter aucune forme de la fraction du pain, ou de l'eucharistie, de l'Église primitive, même au stade le plus primitif de ce rite, sans une personne qui ait prononcé sur les dons la bénédiction dont Jésus s'était servi à son dernier repas, et qui n'ait fait ce qu'avait fait Jésus alors (p. 63).

Comme le repas juif était impensable sans le père de famille pour dire la bénédiction, le repas des premiers chrétiens l'était aussi. « Faites ceci en mémoire de moi » sont des mots qui, à cause même de la structure du repas, sont adressés non seulement à la communauté chrétienne en général, mais encore et spécialement aux disciples. On peut même voir le diaconat liturgique préfiguré dans le rôle de distributeur des disciples, au repas qui a suivi la multiplication des pains. Cette idée de représentation réserve nécessairement, à l'avis de Riesenfeld, le ministère actuel à l'homme seul. L'autorité et le pouvoir du ministère demandent la même condition. Ce n'est donc pas par hasard que tous les ministres de l'Église primitive ont été des hommes et non pas des femmes.

L'intention de Riesenfeld a été de montrer comment le ministère fait partie de la structure de l'Église, comme le Messie est inséparable du peuple de Dieu. Mais ce ministère est là pour servir Dieu et les hommes.

et ne peut donc pas être mis en opposition avec le sacerdoce des fidèles, qui est d'un autre ordre.

III

Holsten Fagerberg et le ministère dans l'Église primitive

En étudiant le ministère dans le Nouveau Testament Riesenfeld poursuit, comme nous l'avons vu, ses recherches au-delà même de la littérature strictement néo-testamentaire. Ce fut, du reste, on s'en souvient, le cas de Linton. Tous les deux constatent une certaine continuité entre l'Église de la période apostolique et l'Église des premiers siècles.

C'est le problème de cette continuité que reprend, en ses détails, Holsten Fagerberg dans son étude sur le ministère dans l'Église primitive [8].

Étant donné l'organisation ministérielle, relativement stable et fixée qui caractérise l'Église des IIe et IIIe siècles, y a-t-il vraiment lieu de parler de continuité directe et normale, ou faut-il, au contraire, y voir rupture et même déviation par rapport à l'Église apostolique ?

Les nouvelles idées exégétiques sur l'Église comme notion néo-testamentaire — Fagerberg renvoie à la thèse de Linton — sont capitales, car elles entraînent nécessairement, nous dit l'auteur, une nouvelle conception du ministère. Celui-ci sera d'un caractère différent si l'Église est le corps du Christ, à savoir un organisme un et universel, ou si elle n'est constituée que par des assemblées locales et autonomes. Les écrits des Pères apostoliques, qui ont connu les apôtres ou bien personnellement, ou bien par l'intermédiaire d'un tiers, sont ici d'une grande portée : grâce à eux nous pouvons mieux comprendre les données succinctes du Nouveau Testament et ainsi connaître ce qu'est vraiment le ministère de l'Église.

Ce qui est clair, affirme Fagerberg aussi, c'est que les premières générations de l'Église primitive n'ont, d'aucune façon, trouvé une opposition entre l'Esprit et le ministère. L'apostolat est, sous cet aspect, du plus grand intérêt, « car là sont réunis les deux points de vue. L'apôtre agissait par la puissance de l'Esprit, mais il était en même temps le possesseur du ministère le plus important de l'Église primitive » (p. 72). Non moins claire est, selon les textes du Nouveau Testament, l'existence de deux catégories de ministres.

D'un côté, on a les apôtres et les disciples d'apôtres — parmi lesquels il faut ranger les prophètes, les évangélistes et les docteurs — et, de l'autre, on trouve les épiscopes-presbytres — qui sont à identifier — et les diacres.

8. H. Fagerberg, *Biskops-ämbetet och andra kyrkliga tjänster i den gamla kyrkan*, in *En bok om kyrkans ämbete*, utg. av Hj Lindroth, Uppsala, 1951, pp. 70-112.

On ne peut douter que l'Église, qui suit immédiatement la période apostolique, ait hérité de cette organisation.

Or, il est aussi évident qu'elle l'a développée. L'apostolat disparaît pour faire place à l'épiscopat, qui naît d'une distinction réelle entre épiscopes et presbytres. Les évêques sont dits être les héritiers et les successeurs des apôtres. Mais les détails de cette évolution ne se laissent pas trop facilement saisir. Rien n'indique pourtant que le changement ait eu l'allure d'une révolution; il s'est fait normalement. Au début, certes, les termes ont été assez ambivalents; ce qui importe c'est que certaines fonctions continuent, sans interruption, à subsister, bien que sous des désignations différentes. Le ministère est ainsi le grand facteur qui crée l'unité de l'Église, tant au point de vue de la doctrine qu'à celui de l'organisation. C'est justement sous cet aspect qu'il faut comprendre la notion très ancienne de la succession apostolique. L'unité et la succession apostolique seront au centre de l'intérêt de Fagerberg quand il étudiera le ministère. Pour ce faire, il analyse les écrits de saint Ignace, de saint Clément et de saint Irénée, ainsi que la Didachè et la Tradition apostolique de saint Hippolyte.

C'est la Didachè qui, la première, attire son attention. L'analyse en est brève et l'auteur ne fait aucun essai de la situer ni dans le temps, ni dans le milieu. C'est là un document qui n'oblige pas à des interprétations qui diffèrent de ce que, par ailleurs, on croit savoir de l'état des choses de l'Église primitive, mais qui ne permet pas non plus des conclusions allant trop loin (p. 78).

A la suite du Nouveau Testament cet écrit distingue entre « ministère de l'Église » (*kyrkoämbeten*) et « ministère de l'assemblée » (*församlingsämbeten*). Le premier est composé, comme on peut s'y attendre, d'apôtres, de prophètes et de docteurs. Les rapports entre ces trois catégories différentes ne sont pas trop clairs, mais il ressort avec netteté que les apôtres n'ont plus la même position de chefs que leur avait donnée le Nouveau Testament. Les « ministères de l'assemblée » sont ceux des évêques et des diacres. Il est frappant qu'il ne soit pas question des presbytres.

Fagerberg fait remarquer que, dans la vie de l'Église, c'est l'eucharistie qui occupe la place centrale, tandis que les charismes ne semblent plus jouer un grand rôle. C'est ainsi qu'on peut constater que, même si l'eucharistie est normalement confiée aux évêques, aidés des diacres, les apôtres et les prophètes sont eux aussi actifs dans le culte. D'autre part, il paraît que les évêques et les diacres font à peu près les mêmes choses que les prophètes et les docteurs. Il n'y a donc pas lieu de conclure, selon la Didachè, à une opposition entre l'Esprit et le ministère.

Les Épîtres ignatiennes nous donnent la situation du ministère dans l'Église de l'Asie Mineure au début du IIe siècle. Épiscopat monarchique, ayant un diaconat comme aide immédiat, et collège des presbytres sont ses caractéristiques. Le ministère est une condition importante pour une vie ecclésiale saine. Aussi, saint Ignace n'éprouve-t-il pas le besoin de

défendre le ministère en tant que tel, mais il souligne son importance comme protecteur contre les dangers qui, venant du judaïsme et du docétisme, menaçaient gravement les assemblées.

Comme saint Ignace vise surtout le docétisme, il prend soin de montrer comment le ministère est une réalité historique et tangible. L'eucharistie comme signe de l'unité de l'Église — et comme tel un des plus importants — va de pair avec l'unité du ministère dans ses diverses formes : « comme l'évêque est un avec les presbytres et les diacres, mes co-serviteurs » (p. 80) (cf. Phil., 4). « L'eucharistie forme ici un pont naturel au ministère... Le culte et le ministère vont ensemble. L'Église fonctionne quand les actions sacrées sont faites sous la direction de l'évêque ou de celui qu'il a délégué. Célébrer l'eucharistie, baptiser, marier sans la permission de l'évêque n'est pas permis » (p. 80).

Comme la Didachè, le *Corpus* ignatien relie donc l'eucharistie et le ministère. Ils relient encore normalement le sacrifice et le ministère. La notion de sacrifice — bien que non explicite chez Ignace — s'y trouve partout impliquée, car il parle beaucoup de l'autel et de son rôle. La vraie Église est là où l'eucharistie est célébrée sous la direction et la surveillance de l'évêque. Car elle est l'action principale de l'Église et contient essentiellement tout ce que le Christ donne à ses fidèles. C'est pourquoi eucharistie et ministère vont ensemble.

Mais, d'un autre point de vue, le ministère n'est pas moins important pour l'Église et sa catholicité. L'Église ne peut exister sans l'évêque, les presbytres et les diacres. Car « le Christ, grand évêque de l'Église, est dans l'Église représenté par l'évêque » (p. 82). « Être chrétien est, sous un certain aspect, pour Ignace, identique à se subordonner à l'évêque » (Trall., 2, 1; Magn., 4) (*Ibid*).

L'évêque n'a pourtant pas de pouvoir en lui-même, ni par lui-même. Ignace se range ici à la façon de s'exprimer du Nouveau Testament pour qui des mots comme apôtre et épiscope reçoivent leur contenu de celui qui les applique à certaines personnes. Ce ne sont pas les qualités personnelles, mais c'est la puissance de Dieu qui fait l'évêque. C'est pourquoi il peut représenter Dieu et demander d'être reçu comme celui-ci. Cette idée est renforcée par le grand développement typologique de saint Ignace : le Christ et ses apôtres sont représentés par l'évêque et ses presbytres, le Père et le Fils par l'évêque et son diacre. Ceci n'est en rien empêché par l'humilité personnelle d'Ignace, ni même par rapport aux apôtres Pierre et Paul.

L'importance d'Ignace dans l'histoire de la théologie peut, sous un certain aspect, être décrite *comme une préparation* à ce que l'évêque assume les fonctions des apôtres et leur position de chefs dans la vie et dans l'œuvre de l'Église. Ceci est accompli quand l'évêque est dit d'être un représentant de Dieu, exactement comme cela avait été dit autrefois de l'apôtre (Mt., 10, 40; Jn, 13, 20). Selon Ignace l'évêque doit être regardé comme Dieu lui-même (Eph., 1, 3; Magn., 3). Souligner la position importante de l'évêque ne veut pourtant pas dire que saint Ignace ait ignoré la référence aux temps apos-

toliques. Il met en relief qu'il était nécessaire de suivre les prescriptions des apôtres. Les apôtres étaient les autorités incontestées (pp. 85 sv.).

Ignace ne parle pas, à propos du ministère, de la succession apostolique, comme font Clément et Irénée. Mais le ministère en tant que tel n'était pas attaqué par ses adversaires, et cela n'était donc pas nécessaire. C'est par conséquent en vain qu'on chercherait des renseignements, chez lui, sur la façon d'établir un évêque. Encore moins peut-on tirer quelque conclusion de son silence en ces matières.

Fagerberg analyse ensuite l'Épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens. Il trouve qu'il n'y a pas lieu de contester l'authenticité de cette lettre, ni que saint Clément a été le troisième évêque de Rome et qu'il a connu les apôtres Pierre et Paul.

Il est évident, pour Clément, que l'Église a eu un ministère dès le début. Il fait la distinction entre les clercs et les laïcs, en mettant en parallèle les deux testaments et souligne que leur rapport est celui de gouvernants à gouvernés (40-45). Pour le service sacré Dieu a institué certaines personnes qui doivent le remplir à des moments fixes et selon un ordre bien établi (40-41).

Clément se sert du même vocabulaire que le Nouveau Testament et le plus vraisemblable est qu'il identifie, comme les écrits néo-testamentaires, les évêques et les presbytres, et que l'épiscopat est un ministère local, sans pointe monarchique. Fagerberg écarte, en étudiant les rapports du mot de « presbytre » à ceux d' « épiscope et de diacre », les deux solutions selon lesquelles « presbytre » ou bien serait un nom commun aux évêques et aux diacres, ou bien désignerait une catégorie distincte de celle des évêques. La première de ces solutions est contredite par le fait que la dispute à Corinthe touchait uniquement les épiscopes. La deuxième, qui voudrait réduire le titre de presbytre à un titre honorifique, n'est pas plus vraisemblable.

Au contraire, « des chapitres 42 et 44 il ressort, avec évidence, que les noms d'épiscope et de presbytre signifient le même ministère. Les évêques-presbytres étaient institués dans leur ministère par les apôtres ou par d'autres hommes distingués » (42, 4; 44, 3; 54, 2). Ils l'étaient à vie, à moins d'abuser de leur ministère, et ils devaient offrir les offrandes, à savoir célébrer l'eucharistie.

Le ministère est d'institution divine et comme tel nécessaire. Déjà l'Ancien Testament avait son ministère. Clément parle même d'évêques et de diacres en citant librement Isaïe, 60, 17. Mais l'Église est justement le peuple de Dieu et l'accomplissement de toutes les promesses données à l'Ancien Testament. C'est pourquoi les apôtres instituent eux aussi un ministère sous l'inspiration du Saint-Esprit.

Les deux façons de motiver le ministère dans l'assemblée se confondent. Le ministère de l'Église existe par l'institution des apôtres. Mais les apôtres n'ont fait que continuer dans la ligne tracée sous l'Ancien Testament. Ces

deux motivations ont en commun l'idée de l'unité. Le ministère est nécessaire à l'unité de l'Église (p. 92).

Ainsi la *Prima Clementis* affirme la situation connue par les Épîtres pastorales : un ministère institué par les apôtres ou en leur nom. En faisant allusion à la continuité; Clément est le premier à esquisser l'idée de la succession apostolique. « Clément se représente une chaîne de ministres qui, par les apôtres, peut être rattachée au Christ et au Père » (p. 93).

Fagerberg réfute l'opinion, préconisée par Dom Dix, que le terme : les « endormis » dont il est question au chapitre 44 (44, 2) viserait les apôtres. Ceci ne peut être, à son avis, parce que, un peu plus loin, (44, 5), il sera question de « presbytres endormis », et vraisemblablement il s'agit, dans les deux cas, des mêmes personnes. Tout le chapitre se comprendra mieux s'il peut viser les évêques distribués dans leur ministère. « L'Épître ne dit donc rien d'une instruction spéciale des apôtres concernant la continuation de leur pouvoir d'ordonner (42, 3 sv.). Mais elle ne contredit pas, non plus, l'ordre que nous avons trouvé dans les Épîtres pastorales » (p. 94).

Il est évident que saint Clément distingue entre ceux qui ont pouvoir d'instituer quelqu'un dans le ministère et ceux qui y sont institués (44, 3). De même il est soucieux de garantir la continuité de cette institution ministérielle. De plus, il n'hésite pas à intervenir, sans s'excuser et avec la prétention d'être obéi, dans les affaires de l'Église de Corinthe. C'est ainsi qu'il entre dans la ligne d'évolution qui, distinguant un ministère régional d'un autre ministère local, relie le Nouveau Testament à saint Hippolyte.

En abordant saint Irénée, l'auteur souligne que celui-ci non plus ne parle pas expressément du ministère. Il s'y réfère pourtant, surtout sous l'aspect de la succession apostolique, idée qu'il développe considérablement par rapport à saint Clément, pour montrer que la vraie tradition se trouve dans l'Église, non chez les gnostiques.

La tradition authentique s'est conservée grâce à la chaîne ininterrompue d'évêques qui se sont succédés. Le fait de pouvoir tracer la « généalogie » épiscopale des hommes, qui ont reçu successivement, par leur prédécesseur, l'enseignement des apôtres, est justement la garantie de la vraie tradition, et donc aussi de la vérité.

Or, saint Irénée connaît aussi une succession presbytérale. Et on a voulu y voir un indice de ce qu'il n'aurait pas distingué les évêques et les presbytres. Seulement, comme l'a montré Lightfoot dans son livre sur saint Ignace (*S. Ignatius*, I, p. 37), on ne fait pas alors attention au sens plus large qu'a ce mot de presbytre. Un évêque peut être appelé presbytre, tandis qu'un presbytre non évêque ne peut plus être appelé épiscope. Les presbytres participent à la succession par les évêques, ceux-ci ont reçu l'Église des mains des apôtres, non les presbytres. Il est pourtant

impossible de savoir comment les évêques ont été pratiquement institués. Irénée n'en parle pas.

Fagerberg pose le problème de la portée de la succession chez Irénée. Tout le monde est d'accord sur sa connotation doctrinale : la succession apostolique garantit la foi orthodoxe. Mais y a-t-il encore plus ?

Saint Irénée parle du *charisma veritatis* que les presbytres ont reçu par la succession de l'épiscopat (IV, 26, 2). Que veut-il dire par là ? Il emploie le mot *charisma* comme une expression de l'opération du Saint-Esprit (p. 104). Le ministère est un don de l'Esprit, tout à fait comme l'amour.

On pourrait traduire *charisma veritatis* tout simplement par le « service de la vérité ». L'Esprit rend service à la vérité et c'est un service que les évêques et les presbytres ont reçu. Il ne parait pas invraisemblable que saint Irénée ait voulu dire par là, en outre, qu'il y avait un don spécial de l'Esprit, une grâce ministérielle si l'on veut, comme cette idée avait déjà été suggérée par les Épîtres pastorales (1 Tim., 4, 14; 2 Tim., 1, 6). Cette idée ne doit pas faire naître de difficultés, si toutefois on se souvient en même temps qu'il ne faut pas y associer la conception des siècles à venir sur le caractère indélébile. Si saint Irénée parle d'une grâce ministérielle il ne vise rien d'autre qu'une *participation au Saint-Esprit pour la tâche spéciale d'être docteur dans l'Église* (pp. 105 sv.).

L'épiscopat apparaît tout autre chez un saint Irénée que dans le Nouveau Testament. Le ministère local de celui-ci est chez celui-là devenu un ministère de plus grande envergure. On peut pourtant supposer une continuité entre les deux. La Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome permet assez bien d'établir cette continuité.

Selon cette Tradition apostolique l'évêque, le presbytre et le diacre se distinguent des autres membres de l'Église par l'ordination. Ayant en commun d'être ordonnés ils ne sont pourtant pas ordonnés de la même façon. Le diacre, ordonné au service de l'évêque par celui-ci seul, ne reçoit pas tout l'Esprit, commun aux évêques et aux presbytres. Les évêques et les presbytres ont en commun d'être des prêtres, mais ils se distinguent en ceci que seuls les évêques peuvent donner le ministère aux autres, l'acte de l'ordination leur étant réservé.

Fagerberg voit ici une grande coïncidence avec saint Irénée, pour qui évêque et presbytre étaient tous les deux des prêtres ayant le *charisma veritatis*, tandis que la transmission de ce charisme était liée à la succession épiscopale. Hippolyte exprime, du point de vue pratique, la même chose en réservant aux évêques le droit et le pouvoir d'ordonner.

L'épiscope du Nouveau Testament servait dans une assemblée locale, et il avait des fonctions surtout liturgiques, pastorales et sociales. Vers la fin du second siècle il est devenu beaucoup plus le chef principal exerçant à la fois un pouvoir suprême doctrinal (Irénée) et un pouvoir d'ordre (Hippolyte). Mais il restait toujours lié à une assemblée définie. « *L'épiscopat* pleinement développé est né par une *fusion des fonctions de l'apôtre et de ceux de l'épiscope néo-testamentaire*. En ce sens les évêques étaient les héritiers des apôtres » (p. 108).

Et Fagerberg de conclure : ontologiquement et empiriquement, le ministère est le ministère de l'Église; impossible donc de les opposer l'un à l'autre. A l'épiscopat incombe une double tâche : garantir l'unité de l'Église et garder la doctrine pure de toute hérésie, l'un n'allant pas sans l'autre. Dans ce contexte, l'idée de la succession prend toute son importance : elle manifeste, en effet, la relation authentique de l'Église à la période apostolique. La continuité historique est due à l'action ininterrompue de l'Esprit dans l'Église. Cette action se manifeste et se fait par le ministère, institution de l'Église qui donne à chaque catégorie du ministère une grâce pour remplir chacune sa tâche spéciale. Participation à l'Esprit, cette grâce, donnée par l'imposition des mains dans l'acte de l'ordination réservé aux évêques, n'est pas « objective », encore moins « magique », c'est pourquoi le ministre doit être moralement irréprochable : ministère et ministre ne se laissent pas opposer, non plus que ministère et Église. C'est ainsi que l'épiscopat s'est développé « d'un ministère d'une communauté exclusivement locale, jusqu'à devenir le ministère principal de l'Église et une note distinctive de l'Église apostolique » (p. 112).

∴

Les études que nous venons de présenter ci-dessus font bien ressortir le problème du ministère dans l'Église primitive sous ses trois aspects principaux : le ministère de Jésus, celui des apôtres et, finalement, celui de l'Église.

L'Église — une parce que l'unique peuple et l'unique royaume de Dieu sous la conduite et sous le gouvernement de Jésus, Messie et Fils de l'homme — ne connaît qu'un seul ministère : celui de Jésus. Tout comme Jésus a réuni en sa personne les trois ministères de l'Ancien Testament : ceux de roi, de prêtre et de prophète, il continue à opérer dans le ministère, complet et global des apôtres, différencié et distributif de l'Église. Ce ministère unique est au service de la communauté, de l'Église, car le Fils de l'homme est venu pour servir, non pas pour être servi, ce qui ne nuit en rien à l'autorité incontestable de Jésus, envoyé du Père, ni à l'autorité déléguée des apôtres et des autres ministres de l'Église, envoyés du Christ. Grâce à l'identification entre le ministère de Jésus et celui de ses envoyés il y a une continuité ininterrompue entre Jésus et le groupe de ses disciples d'un côté et, de l'autre, l'Église. Cette continuité est garantie par la succession apostolique qui est à la fois ministérielle et doctrinale. Introduire des distinctions essentielles entre ces trois moments : Jésus — apôtres — Église, reviendrait à introduire les mêmes distinctions dans la structure de l'Église et à nier son unité intrinsèque et nécessaire.

∴

Ce résumé est, certes, quelque peu factice, car il bloque les conclusions de nos trois auteurs. Sensiblement nuancées entre elles, leurs affirmations vont néanmoins dans le même sens et suivent une ligne progressive.

Ces affirmations sont, du reste, accompagnées de réserves, et de réserves qui, pour autant qu'elles soient nuancées et différenciées, elles aussi, ne cessent pourtant nous semble-t-il, d'être convergentes : la crainte d'avoir trop concédé à l'homme, de n'avoir pas assez respecté l'initiative absolue de Dieu. C'est ainsi que toutes les affirmations portant sur l'autorité du ministère, conséquence de son identification au ministère de Jésus, sont toujours et immédiatement contrebalancées par des réserves : l'autorité des apôtres et des autres ministres ne saurait être une autorité autonome, mais seulement déléguée, et elle est toujours au service de la communauté. Il est évident que des précisions sont nécessaires. Mais le caractère de délégation et de service est parfois accentué à tel point que le caractère d'autorité réelle paraît vidé de son contenu. On pourrait se demander si, pour sauvegarder l'autorité absolue du Christ, de Dieu en fin de compte, il doit être nécessairement exclu que l'on parle d'autorité au sens propre et plein à propos des ministres de l'Église. Aucun de ces auteurs n'a tenté de résoudre ce problème en dégageant les contours d'un ministère ayant une réelle et effective autorité de gouvernement et qui, par ce fait même, est au service de la communauté, et qui ne le serait pas sans cette même autorité.

A cette réserve s'en ajoute encore une qui nous semble spécialement intéressante. C'est la distinction que fait Riesenfeld entre « médiateur » — rôle primaire qui revient uniquement au Christ — et « intermédiaire » — rôle secondaire du ministre de l'Église. Cette distinction, tout en étant une réserve, est en même temps une de ses affirmations les plus hardies. Mais elle demanderait certainement à être mieux précisée qu'elle n'a pu l'être dans l'article de Riesenfeld.

Que le ministère de l'Église dépende des données néo-testamentaires, personne ne le contestera. C'est pourquoi Fagerberg, qui étudie ce ministère à l'époque qui suit immédiatement celle des apôtres, fait constamment appel aux Évangiles et aux Épîtres. Mais tout lecteur aura remarqué, non sans être frappé, le fait qu'inversement aucun des deux auteurs, qui traitent spécialement du ministère dans le Nouveau Testament, n'a pu se restreindre uniquement à cette source. Linton, aussi bien que Riesenfeld, a éprouvé le besoin de poursuivre ses études dans les textes des auteurs non inspirés pour y trouver confirmation de sa thèse. Autrement dit, il semble bien que le ministère de l'Église, pour l'un et pour l'autre, ne puisse être étudié sans qu'on fasse appel à la Tradition. C'est même nécessaire, affirme Fagerberg, pour « mieux comprendre les données du Nouveau Testament ».

Il y aurait, certes, encore bien des choses à dire, en guise de commentaire, sur ces études. Le lecteur avisé aura pu s'en rendre compte au cours de cet exposé. Mais comme nous avons voulu faire ici œuvre de présentation avant tout, non pas de critique, nous croyons que ces conclusions et ces remarques succinctes auront suffi pour indiquer tout l'intérêt qu'un lecteur catholique trouvera non moins dans les divergences d'idées que dans les conformités d'opinions relevées chez ces représentants de l'exégèse suédoise.

Les mariages mixtes en Allemagne

François Biot, O.P.

Les problèmes posés en Allemagne par la présence côte à côte d'un nombre important de protestants dits « évangéliques » et de catholiques sont forts nombreux et complexes.

L'un des plus douloureux, l'un des plus graves aussi, et celui sur lequel les progrès ont été jusqu'à maintenant les moins sensibles, c'est bien celui que pose cette forme tout à fait spéciale de « rencontre » entre évangéliques et catholiques qu'est le « mariage mixte ».

Nous voudrions essayer de préciser d'abord comment se présente le problème, c'est-à-dire quels sont les faits; tenter ensuite de voir quelles sont les attitudes du protestantisme et du catholicisme allemands envers lui; et finalement envisager si, dans les perspectives actuelles, il y a place pour un certain espoir de quelque progrès en cette douloureuse difficulté [1].

∴

On entend dire d'une façon générale en Allemagne que les dernières années ont vu la progression massive du nombre des mariages mixtes. Le premier effort à tenter est de chercher à se rendre compte de la situation exacte.

On ne doit pas oublier au point de départ la complexité confessionnelle de l'Allemagne. En République Fédérale, sur une population de 47 millions d'habitants, on compte un peu plus de 24 millions d'évangéliques, un peu plus de 21 millions de catholiques et environ 2 millions de non-chrétiens. Ce qui fait une proportion de 51 % d'évangéliques, de 45 % de catholiques. En République Démocratique Allemande, sur une population de 17 millions d'habitants, il y a 14 millions d'évangéliques, et

1. Les principaux documents concernant la question des mariages mixtes en Allemagne ont été réunis dans *Die Mischehe, Handbuch für die evangelische Seelsorge*, publié par Wolgang Sucker, Joachim Lell, et Kurt Nitzschke aux éditions Vandenhoeck et Ruprecht à Göttingen en 1959. Nous utilisons très largement dans les pages qui suivent l'ensemble de la documentation réunie en cet ouvrage, même si assez souvent nous ne pouvons pleinement accepter l'orientation peu ouverte et l'esprit peu œcuménique d'un certain nombre de contributions.

2 millions de catholiques, soit 11 % de catholiques et 82 % d'évangéliques.

Au total la population de l'Allemagne se partage entre 60 % environ d'évangéliques et 35 % de catholiques romains. 5 % sont en dehors du christianisme.

Ces premières indications suffisent déjà à faire pressentir avec quelle extension le problème des mariages mixtes se pose en Allemagne. Le nombre réel des mariages mixtes est d'ailleurs considéré par les sociologues comme nettement inférieur à ce que devrait normalement donner la distribution confessionnelle de la population allemande.

Il est malheureusement impossible de donner des chiffres précis concernant l'ensemble de l'Allemagne. D'une part, en effet, les mariages mixtes enregistrés par l'Église catholique sont uniquement ceux pour lesquels une dispense a été accordée et qui se sont célébrés dans l'Église catholique; d'autre part, les indications souvent précises données du côté protestant, entendent bien s'étendre en général à tous les cas de mariages mixtes, mais elles ne sont fournies que par certaines Églises locales (églises des Länder) et non pas par quelque organisme centralisé de l'E.K.D. A cela il faut ajouter que « les mariages mixtes » ne sont pas tous catholique-évangélique, mais aussi évangélique-non chrétien.

Malgré ces quelques réserves, nous disposons de renseignements assez nombreux pour nous faire une idée de la situation.

Ainsi dans une ville comme Hambourg, d'après des statistiques de 1952, 20 % des foyers existants sont de religion mixte, dont la moitié entre conjoint évangélique et conjoint sans confession.

A Dusseldorf on compte en 1950 25 % de foyers mixtes. A Dortmund, 21 %. Par contre dans des villes comme Munster ou comme Halle, on ne compte que 7 % environ de mariages mixtes. Ces chiffres sont beaucoup plus parlants quand on les compare avec la répartition confessionnelle dans ces différentes villes. Hambourg par exemple est une ville d'assez forte majorité évangélique, mais qui compte cependant 13 % d'habitants sans religion. Dusseldorf est une ville où les catholiques sont en faible majorité. Dortmund a de son côté une faible majorité évangélique. Autrement dit, dans ces villes les catholiques sont à peu près aussi nombreux que les évangéliques : il y a une grande dispersion confessionnelle. Par contre Munster a une population presque exclusivement catholique ou du moins la majorité catholique y est très forte : 85 % environ.

A Halle c'est la majorité évangélique qui atteint des proportions semblables : 88 %.

Ainsi on peut confirmer à partir des statistiques que les foyers de religion mixte sont d'autant plus nombreux que la diversité confessionnelle de la population est plus grande.

D'après les renseignements qui malheureusement ne concernent que l'Allemagne fédérale, la célébration de mariages mixtes va en augmentant de façon assez considérable. Pour l'ensemble des pays qui constituent l'Allemagne fédérale, on remarque que 11 % des mariages célébrés en 1910 unirent des conjoints de confession différente; en 1925, la proportion montait déjà à 15 %. Elle atteignait 25 % en 1951.

L'exemple de Essen est plus parlant : la proportion des mariages mixtes est passé de 14 % en 1900 à 35 % en 1957.

Dans le Schleswig-Holstein, la proportion des mariages de catholiques avec des protestantes est encore plus importante, et depuis déjà de nombreuses années. Vers les années 1955, sur 100 mariages intéressant des catholiques, 70 % étaient des mariages mixtes, seulement 30 % des mariages purement catholiques. En 1951 la proportion est d'environ 73 %, en 1952 de plus de 75 %. Et on peut préciser que sur les mariages mixtes entre catholiques et protestantes, le quart environ est célébré devant le prêtre catholique : c'est-à-dire que seulement 1 jeune homme catholique sur 4 épousant une protestante demeure fidèle aux prescriptions de son Eglise.

Sur 100 mariages célébrés en 1957 dans l'ensemble de l'Allemagne 40 % furent purement évangéliques, 33 % purement catholiques, 26 % furent des mariages de religion mixte dont plus des deux tiers entre un conjoint catholique et un conjoint évangélique.

Ces chiffres et beaucoup d'autres montrent de façon très claire que malgré toutes les mises en garde de la part des autorités responsables des diverses confessions, le nombre des mariages mixtes ne fait qu'augmenter.

D'autres constatations encore ont été faites à partir de différentes statisques.

Un assez grand nombre de mariages entre catholique et évangélique sont purement civils. On donne comme probable le chiffre de 30 %.

On doit constater aussi que les cas de divorces entre conjoints de confession différente sont relativement plus fréquents qu'entre conjoints de même confession. D'une manière générale aussi le nombre des enfants est moins grand dans le cas de mariages mixtes que dans les cas de mariages purement catholiques ou même purement évangéliques.

Enfin on constate que dans la grosse majorité des cas, soit environ 70 %, les enfants suivent la religion de leur mère, qu'elle soit évangélique ou qu'elle soit catholique.

Ainsi dans le Schleswig-Holstein, où les mariages entre un époux catholique et une épouse protestante sont la majorité de ceux dans lesquels entre un conjoint catholique, on constate que sur 100 enfants nés dans un foyer mixte 60 en 1946, 58 en 1947, 64 en 1948 ont été baptisés par un ministre évangélique.

En général cependant on doit reconnaître que l'influence fâcheuse sur l'éducation religieuse des enfants ne se fait pas tellement sentir dans leurs premières années. Elle s'avère extrêmement grave après la confirmation chez les enfants évangéliques, après la première communion chez les enfants catholiques. Alors que l'activité ecclésiale des enfants de parents chrétiens de même confession tend à s'accroître dans leur adolescence, celle des enfants de parents de confession séparée diminue de façon extrêmement sensible. On remarque aussi du côté catholique que, d'une manière générale, à la troisième génération les descendants d'un foyer de confessions diverses sont complètement détachés de l'Eglise.

Ces quelques indications qu'il serait fastidieux de détailler suffisent à montrer avec quelle extension se pose le problème des mariages entre

évangéliques et catholiques en Allemagne. Elles font prendre conscience de tout ce qui est impliqué dans cette difficulté. Il n'est sans doute pas exagéré de dire que pour une très grande part l'avenir du christianisme en Allemagne se joue en cette affaire.

∴

Devant la gravité du problème, on comprend facilement que de part et d'autre, aussi bien chez les protestants que chez les catholiques, on se soit beaucoup préoccupé des solutions qui pourraient être apportées.

∴

Déjà en 1922 les évêques catholiques allemands avaient publié une lettre pastorale commune au sujet des mariages mixtes. Les évêques s'y montraient extrêmement sévères et déclaraient que pratiquement un mariage entre deux conjoints de confession différente ne pouvait être un mariage heureux. Les parents très spécialement étaient invités de la façon la plus pressante à se montrer extrêmement fermes envers leur enfant qui se proposerait de contracter un mariage avec un conjoint évangélique.

Plus près de nous, en janvier 1958, les évêques catholiques allemands reprirent la parole à ce sujet dans leur lettre pastorale commune. Nous nous arrêterons quelques instants à ce texte, le plus récent émanant de la hiérarchie catholique en Allemagne.

Les évêques remarquent tout d'abord l'accroissement du nombre des mariages mixtes, qui fait que des centaines de milliers de catholiques quittent l'Église. Sans vouloir aucunement troubler la paix confessionnelle, mais persuadés que les mariages mixtes sont un très mauvais terrain de rencontre entre les confessions, les évêques considèrent comme de leur devoir le plus strict d'intervenir une nouvelle fois en ce douloureux problème.

La première raison inclinant à éviter un mariage mixte, c'est qu'il y manque l'unité de la foi, et que de ce fait l'unité profonde entre les époux est compromise dès le principe. Ce manque d'unité aboutit d'une part au fait que dans de tels foyers on met de côté la question religieuse; on n'en parle pas; on garde pour soi ce qui est le plus fondamental. D'autre part cette diversité confessionnelle met en question la nature même du lien conjugal : le catholique voit dans son mariage un « sacrement », le protestant le nie; le protestant, du moins dans la majorité des cas, admet une certaine possibilité de divorce, et éventuellement de remariage, le catholique la refuse. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que les divorces, dans le cas des mariages mixtes, soient beaucoup plus nombreux que dans le cas des autres mariages.

En second lieu il faut remarquer que la division entre les parents se transmet aux enfants. Leur adolescence est marquée par le doute, si bien que plus de la moitié des enfants nés de mariage mixte perdent tout contact avec l'Église, même dans les cas où le mariage a été célébré suivant les formes prescrites par le Droit catholique, avec promesse d'édu-

cation catholique des enfants. A ce sujet les évêques font remarquer que la « dispense de religion mixte » accordée par l'Église, dans les cas qui lui paraissent présenter un certain nombre de garanties, ne signifie aucunement une reconnaissance du mariage mixte mais seulement une tolérance, pour éviter des conséquences plus graves encore. « Si l'Église accorde une dispense, ce n'est pas qu'elle approuve le mariage mixte, mais c'est seulement une tolérance qui lui est profondément douloureuse pour éviter un plus grand mal. Elle agit ainsi comme cette mère qui, le cœur saignant, donne la permission qu'on ampute son enfant malade, afin au moins de lui sauver la vie. »

Si quelqu'un envisage le cœur léger de contracter un mariage mixte, c'est sans doute qu'il ne se rend plus compte, à cause de son amour, que c'est dans la plupart des cas un « terrible malheur » : « Il ne voit pas que tout n'est pas en ordre, que le mariage mixte selon l'effroyable règle habituelle est un terrible malheur. Ou bien il est assez téméraire pour se persuader que dans son cas il s'agit de l'exception rare, vivement désirée, car il croit déjà réaliser ce qu'il souhaite. » S'il est ainsi aveuglé, c'est que son entourage ne l'a pas suffisamment mis en garde contre cette erreur. Et ici les parents sont les premiers responsables. Aussi les évêques les invitent-ils à prendre grand soin de ne pas laisser leurs enfants établir des relations avec des non-catholiques, et à demeurer vigilants sur ce point même et surtout quand leurs enfants atteignent l'âge de se marier. Qu'ils ne pensent et ne disent pas comme trop d'entre eux : « Tu es assez âgé maintenant pour savoir toi-même ce que tu veux! »

Tous doivent contribuer finalement, à l'appel des évêques, à arrêter la progression des mariages mixtes, à en diminuer le nombre, en avant une pensée « vraiment catholique » sur le mariage. Tous sont finalement responsables sur ce point de la vie de l'Église catholique en Allemagne.

Enfin un avis spécial est ajouté à cette lettre pastorale pour les catholiques de la « diaspora », c'est-à-dire des régions de l'Allemagne à majorité protestante. Les difficultés spéciales qu'y rencontrent les jeunes catholiques pour contracter mariage avec un conjoint de même religion sont certes bien connues des évêques. Mais chacun doit comprendre que là plus qu'ailleurs il est responsable de l'avenir de l'Église, et qu'il doit être absolument fidèle à l'idéal du mariage chrétien.

Ainsi sous une forme pastorale, et avec une insistance très grande, où perce l'inquiétude de pasteurs chargés du bien spirituel de leurs fidèles, nous retrouvons ici les raisons profondes pour lesquelles le catholicisme n'est pas favorable au mariage mixte.

L'une des divergences en effet entre le catholicisme et le protestantisme porte précisément sur la nature même du mariage et sur les devoirs qui en découlent. Pour l'Église catholique, le mariage a été élevé par le Christ à la dignité de « sacrement », c'est-à-dire qu'il est pour les époux le signe efficace de la grâce qui leur est nécessaire dans leur état, pour vivre selon l'Évangile[2]. Pour le protestantisme sans doute le mariage est

2. La reconnaissance du mariage comme sacrement n'implique pas nécessairement qu'on doive lui donner une valeur et une signification en tous points égales à celles du Baptême ou de l'Eucharistie. Les sacrements ne sont

bien le signe de l'amour du Christ pour son Eglise, selon l'affirmation paulinienne du chapitre v de l'épître aux Éphésiens. Ce texte suggère à un théologien évangélique comme le professeur Kinder le commentaire suivant[3] : « Le mariage apparaît dans ce texte comme une image existentielle et humaine de la relation du Christ avec l'Église : la relation d'amour et de don de soi du Christ lui-même à l'Église peut et doit être reproduite et représentée d'une manière vivante par les époux chrétiens dans les relations réciproques de mariage. Dans le mariage et par lui, il est possible aux chrétiens de représenter et de vivre la relation du Christ avec l'Église, de telle sorte que dans une mesure qu'aucune autre forme de communauté humaine ne peut atteindre, le mariage est élevé à cette dignité d'être comme le canal ou le vase de la vie du Christ parmi les hommes de ce monde (... dass die Ehe... gewürdigt wird, Kanal und Gefäss für das Christusleben unter Menschen in der Welt zu sein...). S'il en est ainsi, nous devons parler non seulement des chrétiens engagés dans le mariage, mais aussi du « saint état chrétien de mariage », car dans les perspectives de Eph. v, 22-32, ce ne sont pas seulement les personnes mais l'état de mariage comme tel qui est vu « dans le Christ ».

Cependant la théologie évangélique refuse de considérer le mariage comme un sacrement. La raison fondamentale en est que le Nouveau Testament ne le reconnaît pas comme moyen de grâce institué par le Christ. « Certes le Nouveau Testament, écrit encore le professeur Kinder, établit une étroite relation entre le mariage et l'ordre de la grâce, mais non pas dans le sens que le mariage serait un « *moyen de grâce* », par lequel la grâce du Christ serait effectivement apportée aux hommes, et qui en serait le sceau; mais c'est bien plutôt, au contraire, le mariage qui a besoin des forces salvatrices de la grâce de Dieu en Jésus-Christ. Ce n'est pas par le mariage, mais c'est en lui qu'arrive la grâce salvatrice et sanctificatrice de Jésus-Christ! Selon le Nouveau Testament, le mariage n'est pas moyen de l'appropriation de la grâce et du salut, il en est l'objet[4]. »

Cela comporte en d'autres termes que pour le protestantisme le mariage n'est pas une réalité qui par nature appartient à l'ordre de la grâce, et donc à l'Église. Luther a déjà affirmé que le mariage est une réalité de ce monde : *ein weltlicher Stand*. Les théologiens protestants d'aujourd'hui n'ont pas modifié sensiblement cette manière de voir. Tout en soulignant que la grâce du Christ sanctifie le mariage, ils ne reconnaissent pas en lui un acte même de l'Église, si bien qu'à leurs yeux il n'y a pas de différence essentielle entre le mariage contracté entre des chrétiens et celui que contractent des êtres humains non baptisés.

Ainsi le désaccord entre catholiques et protestants sur la nature du mariage inclut une divergence dans la relation qui existe entre lui et l'Église. Pour le catholicisme le mariage chrétien est un acte dans lequel

pas à comprendre comme les *espèces* d'un même *genre*, ce sont bien plutôt, chacun à leur manière et selon des significations diverses, des « moments » privilégiés de la sacramentalité de l'Église, qui est le sacrement par excellence, ou des actes dans lesquels se réalise, en se manifestant et en s'actualisant, l'Église sacramentelle.

3. E. Kinder, *Die Ehe*, *op. cit.*, p. 27.

4. *Op. cit.*, p. 29.

l'Église elle-même s'engage, à la fois par les époux eux-mêmes, de par leur caractère baptismal, d'une part, et d'autre part par le prêtre. Aussi bien le catholicisme distingue très nettement le mariage chrétien, qui est un « sacrement », et le mariage entre non-baptisés, qui ne peut l'être, et qui n'est pas un acte de l'Église.

C'est à ce niveau — et non pas immédiatement au niveau de la conduite morale des époux, quelle qu'en soit l'importance — qu'il faut comprendre les réserves de l'Église catholique romaine devant le mariage mixte. Moyennant certaines conditions, elle reconnaît bien dans cet engagement de deux baptisés la vérité du sacrement de mariage, mais cet acte dans lequel elle est elle-même engagée est compromis du fait que l'un des époux ne lui est pas visiblement uni, qu'il n'est pas visiblement membre de l'Église « à part entière ». De ce fait il manque à ce mariage une certaine plénitude, il est en quelque sorte déséquilibré, non totalement harmonieux. De plus l'appartenance de cet acte à l'Église n'est pas reconnu par l'un des contractants qui n'y voit qu'une réalité purement humaine, encore que bénie par le Créateur et sanctifiée par le Christ.

De même le fait que le mariage entre chrétiens soit de l'ordre de la grâce et appartienne ainsi à l'Église constitue la raison foncière pour laquelle l'Église catholique affirme son droit de légiférer en cette matière, et par exemple de préciser les conditions de validité de l'acte accompli par deux baptisés. Il semble que la plupart des théologiens évangéliques aient peine à percevoir les raisons profondes de la législation matrimoniale du catholicisme, sans doute avant tout parce qu'il leur est difficile de voir ce caractère « ecclésial » du mariage. On doit remarquer en outre que, du côté protestant, il n'est pas possible, si du moins on veut être logique avec les positions théologiques bien souvent réaffirmées, de légiférer sur le mariage lui-même. Tout au plus pourra-t-on se demander à quelles conditions la communauté chrétienne en la personne de son pasteur pourra demander à Dieu sa bénédiction pour un mariage antérieurement constitué [5].

Les divergences entre catholiques et protestants au sujet de la nature du mariage ne doivent pas nous faire oublier cependant que pratiquement, dans la vie quotidienne des ménages mixtes, ce sont surtout les différences d'ordre moral qui seront sensibles. Ce sont elles qui vont apporter le plus de difficultés. Nous devons pourtant prendre garde de ne pas généraliser des reproches de laxisme qui ont pu être faits au protestantisme. S'il est vrai, par exemple, que beaucoup de protestants moyens admettent la possibilité du divorce et le remariage des divorcés, il est plus vrai encore que de nombreux théologiens évangéliques affirment avec la plus grande force l'indissolubilité du mariage, non pas seulement parce

5. Les considérations précédentes sont très fragmentaires et très résumées. On ne peut traiter ici dans tout son ensemble la théologie du mariage. En outre il y aurait lieu de se demander si les divergences entre catholicisme et protestantisme sur la question du mariage telles que nous les avons exposées en essayant de dégager la théologie sous-jacente à l'intervention des évêques catholiques allemands pourraient résister à une étude très rigoureuse, et si au contraire un examen approfondi n'aboutirait pas à un rapprochement des deux conceptions catholique et protestante.

que le mariage ne doit pas être dissous, mais plus profondément, parce qu'il ne peut pas l'être, étant la fusion par Dieu lui-même de deux êtres « en une seule chair ».

De même il ne faudrait pas croire que soit admise sans réserve la bénédiction nuptiale de divorcés remariés.

Mais il est temps que nous exposions plus spécialement la position évangélique sur les mariages mixtes, cela nous permettra de nous rendre mieux compte des divergences entre catholicisme et protestantisme sur cette question.

Quelques mois après la lettre pastorale des évêques catholiques allemands, le 5 juin 1958, la « conférence des évêques » de l'Église évangélique luthérienne unie d'Allemagne (V.E.L.K.D.) publia une déclaration sur les mariages mixtes.

Après un préambule dans lequel s'exprime la confiance qu'on met en la Parole de Dieu pour surmonter les difficultés créées par la multiplication des mariages mixtes, dans le respect de la paix interconfessionnelle, la déclaration affirme solennellement dans un premier temps que le mariage mixte est un vrai mariage. La dignité suréminente du mariage lui vient de la Parole de Dieu qui le fonde, sans qu'il soit nécessaire de le reconnaître comme un sacrement, ce que l'Écriture Sainte ignore. Comme tout mariage, celui d'un protestant avec un catholique est sanctifié par le Christ, et porté par la prière des chrétiens. « Aussi bien même le membre d'Église qui contracte mariage avec un catholique n'aura pas à renoncer à la cérémonie évangélique, comportant exhortations, intercession et bénédiction. » Car ce mariage est « authentique et valide ».

Ceci dit, il faut reconnaître, déclare un deuxième point, que le mariage mixte est une très lourde charge. La diversité confessionnelle rend difficilement réalisable aux époux une parfaite communion entre eux. Elle menace la fidélité à leur propre foi. Elle les engage dans une existence chrétienne extrêmement périlleuse, dont les enfants auront eux aussi à souffrir. La déclaration invite donc les jeunes gens à ne pas passer trop vite sur cette difficulté : « Ne sous-estimez pas la lourde difficulté qu'est un mariage mixte! Ne méprisez pas ce très grand bien qu'est la foi commune dans le mariage! »

Dans le troisième point les évêques luthériens allemands prennent nettement position contre l'attitude de l'Église catholique romaine en matière de mariage mixte. « Le chrétien évangélique n'est pas soumis au Droit canon de l'Église catholique romaine », déclarent-ils. Cette prétention du catholicisme leur paraît en effet exercer sur les consciences une pression qu'il faut rejeter comme inconciliable avec l'Évangile. « Dans les circonstances actuelles, la manière dont l'Église catholique romaine traite la question des mariages mixtes ne favorise pas notre tâche chrétienne commune. » Il paraît très regrettable à cet égard que l'Église catholique en Allemagne n'ait pas gardé la discipline antérieure à la publication du « Code de Droit Canon » de 1918. Les protestants ne peuvent pas accepter en effet que le mariage entre des chrétiens de confessions

séparées puise être déclaré invalide par une instense juridique ecclésiastique. « Nous faisons cette demande à tous les protestants qui envisagent de se marier avec un catholique . Pour une paix seulement apparente, ne donnez pas de promesses qui vous pèseront votre vie durant. Dans le mariage que vous contractez, demeurez fidèles à votre Église. Assurez fermement l'éducation évangélique de vos enfants. »

En dernier lieu enfin la déclaration de la conférence des évêques luthériens invite à la confiance : « L'Évangile nous montre des voies nouvelles pour nous aider dans ces difficultés du mariage mixte. » Il n'est pas impossible à des ménages mixtes de servir en commun le Seigneur Jésus au nom de qui les conjoints ont l'un et l'autre été baptisés. Devant le nombre très grand de mariages mixtes sans bénédiction de l'Église, et devant l'indifférence religieuse à laquelle aboutissent si souvent les mariages mixtes, les pasteurs comme les paroisses sont invités à redoubler leurs efforts pour venir en aide à tous ceux qui sont engagés dans cette voie difficile, quelle que soit leur position ecclésiale. « Nous sommes assurés que l'Évangile a plus de force et de promesse que le juridisme. Dans notre tâche pastorale envers les ménages mixtes nous resterons fidèles à l'esprit de l'Évangile. »

On pourrait citer d'autres documents et déclarations émanant soit des conférences épiscopales, soit des synodes des Églises évangéliques d'Allemagne. Les réserves protestantes envers les mariages mixtes sont cependant suffisamment claires d'après le texte que nous venons d'analyser pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en citer d'autres.

Dans l'attitude protestante envers le mariage mixte, il nous faut distinguer deux aspects suivant qu'il s'agit de mariage béni dans une église évangélique ou qu'il s'agit d'un mariage célébré dans l'Église catholique romaine, c'est-à-dire avec les cautions exigées par elle.

1. En ce qui concerne le mariage « évangélique » entre un protestant et un catholique le premier souci des Églises évangéliques est de trouver une action pastorale vraiment profitable à l'unité profonde du foyer. Et le reproche fait au catholicisme sur ce point, c'est de faire passer des considérations juridiques avant les points de vue pastoraux, en considérant un tel mariage comme sans valeur. De ce fait le catholicisme prétend exercer un droit sur un chrétien non catholique, dont elle critique radicalement le mariage, comme si le Code de Droit Canon avait valeur pour lui. D'autre part le catholicisme apparaît à certains en contradiction avec lui-même, en déniant toute validité à ce mariage alors qu'il affirme par ailleurs que le mariage est essentiellement constitué par l'engagement réciproque de deux êtres humains, et que cet engagement réciproque dans le cas de deux chrétiens baptisés est un sacrement dont ils sont eux-mêmes les ministres.

Cette critique de l'attitude catholique actuelle paraît d'autant plus justifiée aux yeux de nombreux théologiens protestants que la discipline catholique en Allemagne n'a pas été toujours aussi rigoureuse, même en des temps tout proches des nôtres.

En effet, la 24e session du Concile de Trente a bien déclaré nul tout mariage entre chrétiens qui n'aurait pas été célébré selon la forme « tridentine » : Décret *Tametsi, De reformatione matrimonii*, voulu direc-

tement pour mettre un terme à l'abus des « mariages clandestins ». Mais la déclaration *Matrimonia* de Benoît XIV, du 4 novembre 1741, dite *Benedictina*, adressée aux provinces néerlandaises, reconnut que le mariage mixte, non célébré dans la forme tridentine, bien que gravement interdit, était néanmoins un vrai mariage.

Cette déclaration fut ensuite étendue à de nombreux diocèses et territoires allemands : Breslau en 1765, Cologne, Trèves, Münster, Paderborn, en 1830, etc... Aussi, à la fin du XIXe siècle, deux disciplines différentes réglaient en Allemagne la question des mariages mixtes, selon que le diocèse ou le territoire était « tridentin », c'est-à-dire soumis au décret *Tametsi*, ou qu'il était « non tridentin », profitant de l'extension de la déclaration *Benedictina*. Pour éviter les conséquences fâcheuses découlant de cet état de fait, le pape Pie X publia le 18 janvier 1906 la constitution *Provida*. D'après cette constitution, dans tout l'empire allemand :

a) les mariages entre catholiques sont soumis à la forme tridentine;

b) les mariages mixtes doivent être célébrés, après dépôt des cautions, selon la forme tridentine; cependant les mariages mixtes non tridentins sont valides;

c) les mariages entre non-catholiques ne sont pas soumis à la forme tridentine.

Avec l'entrée en vigueur du nouveau Code de Droit canon à la Pentecôte 1918, la constitution *Provida* tomba en désuétude. Bien souvent cependant des théologiens évangéliques allemands expriment le souhait qu'on puisse revenir à cette constitution de 1906, des démarches même ont été faites en ce sens auprès de la hiérarchie catholique, jusqu'à maintenant sans résultat apparent. Beaucoup de nos frères protestants d'Allemagne voient volontiers dans l'attitude que prendra l'Église catholique romaine en cette matière comme un test de la valeur et de l'authenticité de l'orientation œcuménique actuelle de la hiérarchie romaine. « Sur ce point, écrit l'un deux, Kurt Nitzschke, on verra clairement si l'appel du pape actuel Jean XXIII signifie réellement un rapprochement des confessions, ou seulement l'exigence d'un retour sans condition[6]. »

Quand le mariage entre un protestant et un catholique est célébré dans l'Église catholique, on sait qu'il nécessite auparavant l'engagement des futurs époux de ne pas se présenter devant un ministre non catholique pour un acte religieux concernant leur mariage, de faire baptiser les enfants à venir dans l'Église catholique et de les faire élever dans la religion catholique. Ces cautions exigées par le catholicisme avant de procéder au mariage trouvent difficilement justification aux yeux du protestantisme. Pour lui, en effet, il y a là une pression intolérable exercée sur les consciences et une entrave à la liberté spirituelle du chrétien, d'autant plus que ces cautions sont exigées non pas seulement de la partie catholique, mais aussi, et on pourrait dire surtout, de la partie évangélique. Se soumettre à une telle pression est pour le chrétien évangélique un acte grave dans lequel sa conscience est engagée. Le protestantisme admet difficilement que cette exigence des cautions puisse se justifier du côté

6. Kurt Nitzschke, *Römisch-katholische Kirche und Mischehe*, *op. cit.*, p. 236.

catholique romain par le fait qu'en conscience un catholique ne peut accepter la bénédiction évangélique de son mariage, qui en ce cas serait nul, tandis que le protestant n'engagerait pas sa conscience chrétienne dans un mariage célébré à l'Église romaine avec les promesses qu'il exige. On doit remarquer ici que du côté protestant ce n'est pas tant la bénédiction de l'Église catholique qui fait problème dans un tel mariage que les conditions qui y sont posées, à savoir des promesses qui n'apparaissent pas compatibles avec la foi évangélique et qui d'ailleurs, d'après certains, peuvent être considérées légitimement comme sans valeur par ceux qui les signent, à cause même de la pression morale dont ils sont l'objet. Pour un protestant convaincu, il est bien évident qu'il ne peut s'engager sans heurter sa conscience à ce que ses enfants soient élevés dans une forme de christianisme qui lui apparaît comporter des erreurs graves et des infidélités à la révélation de Jésus-Christ, ou, pour user d'une expression plus fréquente en protestantisme, à la Parole de Dieu elle-même.

Bien entendu, les réactions protestantes envers l'Église catholique et son attitude dans cette question douloureuse des mariages mixtes ne sont pas toutes exemptes d'une certaine part polémique. Pas plus qu'à certains arguments catholiques peu solides, nous ne voulons ici nous arrêter à des raisons qui n'auraient pas la profondeur et l'authenticité de celles que nous avons relevées précédemment.

Ce que nous avons ainsi essayé de dégager dans les attitudes protestante et catholique nous permet en tout cas de bien nous rendre compte de la gravité du problème. La vie quotidienne en Allemagne remet sans cesse les deux confessions devant la réalité concrète des mariages mixtes, mais les réserves de part et d'autre ne sont pas superficielles, elles tiennent à l'essence même des deux conceptions religieuses, des deux mentalités chrétiennes en présence. Ainsi nous sommes aux prises avec une très grande difficulté, dont les répercussions concrètes sont immédiates. Et même si l'on affirme de part et d'autre que le mariage mixte est un mauvais terrain pour la rencontre des confessions, on est bien amené par les faits eux-mêmes à reconnaître que l'affrontement sur ce point est inévitable : qu'on le veuille ou non, les confessions évangélique et catholique en Allemagne se rencontrent bel et bien sur ce terrain. Aussi bien devons-nous demander si malgré l'extrême difficulté il ne faudrait pas essayer de nous remettre les uns et les autres à la recherche d'une solution qui tienne compte des progrès réalisés depuis plusieurs dizaines d'années dans le dialogue interconfessionnel.

Peut-on du côté catholique, timidement et avec toute la discrétion qui s'impose, poser du moins quelques questions pouvant peut-être éventuellement servir de jalons dans cette recherche ?

De prime abord, — et plusieurs théologiens protestants le font remarquer, — il semble que, dans la question du mariage d'un catholique avec un protestant, le catholicisme porte peu son attention à la situation religieuse subjective du futur conjoint non catholique. Tout semble se passer comme si les convictions du non-catholique avaient peu ou pas d'impor-

tance; comme si, dit-on, sa conscience de chrétien dans une confession donnée n'était pas engagée. A vrai dire, cette impression première n'est probablement pas très exacte. Est-ce que le fait même, pour le catholicisme, d'exiger un « engagement » de la part du futur conjoin non catholique n'implique pas la reconnaissance pratique de la signification d'un tel acte, qui dépend essentiellement d'une « liberté »? Est-ce que cet « engagement », sous peine de ne plus rien signifier, ne fait pas précisément appel à sa *conscience*?

D'autres points de vue exprimés aussi par divers théologiens évangéliques nous paraissent poser le problème d'une façon un peu différente, et sans doute plus profitable. L'Église catholique, nous dit-on, exige beaucoup sans rien donner elle-même et sans s'adapter à la situation d'un peuple divisé du point de vue confessionnel et dans lequel se multiplient les mariages mixtes en dépit de la volonté des deux confessions. Cette réflexion ne nous amène-t-elle pas à nous poser une question comme celle-ci : La discipline actuelle du côté catholique ne suppose-t-elle pas non seulement que l'Église catholique romaine se considère comme la véritable et unique Église de Jésus-Christ, mais aussi, et c'est là le point délicat, que les « confessions » chrétiennes comme telles sont inexistantes à ses yeux ? Autrement dit, ce qui est en question, beaucoup plus que la conscience d'un chrétien non catholique, c'est sa situation dans une « confession chrétienne », dans une « Église » pour employer ce terme malgré l'équivocité qu'il comporte ? Nous pouvons alors nous demander — et ne serait-ce pas là une question assez féconde? — si notre problème du mariage mixte n'est pas un cas, peut-être le plus difficile, de la relation entre l'Église catholique romaine et les confessions chrétiennes séparées?

Que sont les confessions chrétiennes séparées aux yeux de l'Église catholique? La réponse à une telle question demanderait sans doute de très longs développements. Du moins jusqu'à une époque toute récente, l'Église catholique n'a-t-elle pas vécu comme si les confessions chrétiennes séparées n'existaient pas ? Certes, elle a sans cesse été préoccupée de la destinée spirituelle des protestants, et elle ne s'est jamais désintéressée de leur salut. Mais ce faisant, elle n'a pas, pendant longtemps, pris nettement conscience du fait que les protestants n'ont pas été et ne sont pas seulement des individus isolés totalement les uns des autres, mais qu'ils ont vécu leur christianisme et qu'ils le vivent en des « communautés » chrétiennes, qu'on les appelle « confessions » ou « Églises ».

Nous sommes sans doute en notre époque à l'ébauche d'un tournant qui sera décisif dans les relations entre l'Église catholique romaine et les confessions séparées. Depuis l'annonce du Concile œcuménique par le pape Jean XXIII et la constitution par lui d'un Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, l'Église catholique romaine est entrée, pour reprendre une expression du P. Congar, déjà maintes fois citée, « dans une structure de dialogue », dialogue qu'elle n'entend pas mener, semble-t-il, seulement avec des personnalités isolées, mais avec tout l'ensemble de ce qui existe réellement dans le protestantisme. Il ne nous semble pas que ce soit céder trop naïvement à l'optimisme que de penser maintenant à un dialogue entre les « confessions » chrétiennes et l'Église catholique romaine.

Les conséquences d'un tel dialogue seront sans doute d'assez grande

portée. Des attitudes habituelles seront mises en question et ne pourront demeurer telles qu'elles ont été et qu'elles sont encore, issues d'un temps où la rencontre interconfessionnelle n'existait pratiquement pas.

C'est à cette lumière qu'il paraît possible de répondre à certains désirs exprimés du côté évangélique allemand. Nous l'avons vu, on souhaite par exemple que l'on puisse remettre en vigueur en Allemagne la constitution *Provida* de 1906. Nous avons signalé que des démarches avaient été faites en ce sens auprès de la hiérarchie catholique. Il semble à vrai dire qu'il y ait là un certain anachronisme. La constitution *Provida* appartient à un passé dans lequel, du côté catholique, la considération de l'existence des confessions chrétiennes séparées a tenu très peu de place. Malgré la reconnaissance de la validité des mariages mixtes conclus et célébrés en dehors de l'Église catholique, elle n'envisage guère l'ensemble du problème d'une manière vraiment positive. Et on ne voit pas tellement les avantages réels qu'il y aurait à un simple retour au passé, retour dont on conçoit mal la possibilité même.

Ne faut-il pas plutôt regarder vers l'avant ? Est-il tout à fait utopique de songer à des solutions qui ne seraient pas uniquement des mesures unilatérales ?

Si vraiment l'Église catholique entre « dans une structure de dialogue », n'est-il pas possible de penser que, en raison surtout des besoins spirituels et religieux des ménages mixtes, l'Église romaine et les confessions chrétiennes séparées en Allemagne se rencontrent, « dialoguent » entre elles pour envisager les solutions qui pourraient être prises d'un commun accord. Sauvegardant à la fois les exigences et les droits absolus de la Vérité, mais aussi les cheminements humains par lesquels on y peut accéder, elles pourraient manifester que l'Église catholique et les confessions séparées se respectent mutuellement et se prennent réciproquement « au sérieux ».

En attendant que l'unité chrétienne soit parfaitement réalisée, ne peut-on pas espérer que les rencontres interconfessionnelles ne soient pas simplement des débats théologiques dans lesquels certes on apprend à se connaître et à se « reconnaître » les uns les autres, mais qu'elles puissent arriver aussi à des réalisations concrètes.

Ces réalisations concrètes nous sembleraient devoir se situer à deux plans différents. Tout d'abord il faudrait envisager quels aménagements peuvent être apportés à la législation canonique actuelle, concernant notamment les cautions demandées à la partie non catholique, et concernant aussi la valeur du mariage célébré entre un protestant et un catholique à l' « église » évangélique. Mais ensuite, et cela est peut-être plus important encore, il y aurait lieu de mettre au point une « pastorale » des foyers de religion mixte. On se plaint très souvent de la diminution de la vie chrétienne dans la plupart des cas de mariage mixte. Ce devrait être une raison de plus de chercher des moyens propres à remédier à cette difficulté et à cette menace. De ce point de vue, on doit d'ailleurs reconnaître que les protestants sont quelque peu en avance sur les catholiques, pour des raisons qui sont faciles à comprendre. Même envers les foyers dont le mariage mixte s'est célébré à l'église catholique romaine, les protestants pensent bien avoir des responsabilités pastorales, notam-

ment envers le conjoint évangélique. Les catholiques, de leur côté, reconnaissent bien que, même envers un conjoint catholique dont le mariage a été béni dans une église évangélique, et qui de ce fait a encouru une censure, — qu'il n'a d'ailleurs contracté que s'il en connaissait l'existence, — ils ont une responsabilité. N'est-il pas capital de ne pas limiter cette responsabilité à la recherche de la régularisation juridique de la situation, mais au progrès de la vie spirituelle et de la vie chrétienne de ce membre de l'église et de son foyer ? Est-il absolument utopique de penser qu'au niveau pastoral, envers tous les mariages mixtes entre protestants et catholiques, une certaine collaboration puisse s'établir entre prêtres et pasteurs ? Est-il impossible d'envisager, par exemple, la formation de groupes de foyers de religion mixte, dans lesquels puisse se réaliser en commun, avec l'aide d'un prêtre et d'un pasteur, une recherche spirituelle authentique, dans une situation humaine la plupart du temps complexe et délicate ?

Dans un monde où l'existence chrétienne se réalise de plus en plus difficilement et où le message de l'Évangile a tant de peine à pénétrer d'une façon efficace, les disciples de Jésus-Christ doivent percevoir l'urgente nécessité de l'unité entre eux. Certes la question des mariages mixtes n'est pas la seule qui se pose dans le christianisme allemand; d'autres sont aussi très urgentes et difficiles. Mais n'est-il pas vrai, pour une bonne part, que nous pourrons voir dans la manière dont catholiques et protestants d'Allemagne résoudront ou non ce problème si l'unité entre tous demeure seulement l'objet d'un désir et d'un souhait plus ou moins authentiques ou bien si vraiment les uns et les autres sont prêts à servir sans mesure le Seigneur qui appelle : « Qu'ils soient UN... afin que le monde croie. »

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

De la méthode œcuménique

A propos d'un livre récent

René Beaupère, O. P.

Le P. Bernard Leeming, S. J., professeur de théologie dogmatique à Heythrop College (Oxford.) vient de publier un livre important : *The Churches and the Church* (Darton, Longman and Todd, Londres, 1960, 340 pp.). Important, cet ouvrage l'est en particulier parce qu'il entend traiter dans toute son ampleur le vaste problème de l'œcuménisme. Depuis la synthèse fondamentale du P. Congar, O. P., *Chrétiens désunis*, parue en 1937, les études catholiques sur l'œcuménisme n'ont pas été très nombreuses. En voir paraître une, et en langue anglaise, est donc un événement digne d'être signalé.

Le plan d'ensemble du P. Leeming est simple : il étudie d'abord la naissance du mouvement œcuménique, son développement, les réflexions qui se font en son sein, les tensions et les accents que l'on décèle et découvre en lui; puis un chapitre intitulé « L'attitude des œcuménistes envers Rome » fait transition et introduit la deuxième partie de l'ouvrage consacrée à l'examen de l'attitude pratique et des principes catholiques en face des efforts pour la réunion des chrétiens.

L'ensemble du livre met en œuvre une documentation assez importante; on y trouve bien des renseignements précis et précieux et, en particulier, un nombre considérable de citations. Quelques textes, trop longs pour figurer dans le corps de l'ouvrage, ont trouvé place dans des appendices, en particulier l'instruction du Saint-Office *De motione œcumenica* (1949), la *Lettre pastorale de l'épiscopat hollandais* à la veille de l'assemblée œcuménique d'Amsterdam (1948), et le *Document de Toronto* (Comité central du Conseil œcuménique des Eglises, 1950).

Cependant l'utilisation de ce livre riche est parfois difficile — malgré un index assez fourni — en raison d'une composition quelque peu déroutante. La méthode de l'auteur, plus circulaire que linéaire, l'oblige à se recouper, à répartir sur différents chapitres des données que l'on souhaiterait trouver rassemblées. Nous ne donnerons qu'un seul exemple. La très importante instruction du Saint-Office, *De motione œcumenica*, est présentée pages 57-59 et datée alors de 1950. L'auteur revient sur ce sujet page 166 et nous apprend — ce qui est parfaitement exact — que ce docu-

ment qui porte la date du 20 décembre 1949 n'a été rendu public en fait qu'en mars 1950. Mais pourquoi n'avoir pas situé cette note page 57 déjà et surtout pourquoi n'avoir pas donné la référence à cette note dans l'index, sous le mot « Instruction » (p. 332) ? Pages 264-272 un commentaire est donné de ce document qui est alors indiqué comme étant de 1949. Enfin la traduction anglaise — datée de 1950 — figure dans l'appendice, pages 282-287. Je crains fort que le lecteur peu familiarisé avec ce texte ne puisse pas s'y retrouver et croie à l'existence d'au moins deux documents différents, l'un de 1949, l'autre de 1950.

Par ailleurs plusieurs chapitres ou paragraphes de *The Churches and the Church* ne correspondent guère à leur titre. C'est le cas, entre autres, du chapitre consacré à « L'attitude des œcuménistes envers Rome ». On s'attend à y trouver une étude objective de la position des leaders du mouvement œcuménique. En réalité il consiste essentiellement en une réponse apologétique — trop rapide d'ailleurs pour aller au fond des choses — à certaines difficultés des non-catholiques en face des catholiques.

Certes, par cette remarque nous n'entendons pas nier la nécessité d'une présentation objective, intégrale et intelligente en même temps que charitable des positions de l'Eglise catholique. Mais nous suggérons que le vrai travail œcuménique va bien au-delà et a d'autres exigences. Nous reviendrons sur ce point très important à la fin de cette note.

Nous n'insisterons pas outre mesure sur un certain nombre de lapsus ou d'erreurs : le P. Leeming confond (p. 165) les deux conciles œcuméniques de Lyon et attribue à celui de 1245 ce qui revient à celui de 1274. Deux fois de suite (p. 188), il désigne improprement l'*International Missionary Council* sous l'appellation d'*International Missionary Society*. Il situe (p. 232) en 1956 la conférence de *Foi et Constitution* à Oberlin (U.S.A.) qui eut lieu en réalité en 1957. Il parle (p. 228) de façon impropre de « la commission théologique du Conseil œcuménique ».

Il nous paraît étrange d'affirmer que, à l'assemblée de *Foi et Constitution*, à Lausanne en 1927, « les groupes *Life and Work* exercèrent une influence considérable dans une direction pratique » (p. 62).

Le peu qui est dit de la structure conciliaire de l'Eglise (p. 243, p. 273) est bien court! Et croit-on vraiment qu'à une chrétienté réunie l'Eglise catholique n'aurait à offrir que son sens de l'autorité et de l'obéissance (pp. 159-160)? Par ailleurs c'est minimiser la présence des Orthodoxes au sein du Conseil œcuménique que de dire (p. 174) qu'ils ne participent pas aux discussions et aux votes. Quiconque a assisté, par exemple, à une réunion où se trouve le P. Florovsky peut témoigner qu'il intervient vigoureusement dans les discussions. Et il n'est pas le seul Orthodoxe à le faire.

Erreurs d'optique.

Plus graves et témoignant d'une certaine méconnaissance de la façon dont se posent les problèmes œcuméniques nous apparaissent quelques autres erreurs d'optique. Nous en citerons trois.

Le P. Leeming note (p. 151) que « les catholiques écrivent rarement

avec une connaissance de l'intérieur des Eglises non catholiques, sauf peut-être en Angleterre de l'anglicanisme et en Allemagne du luthéranisme, et excepté pour quelques catholiques américains comme le P. Weigel ». L'auteur voudrait-il dire qu'en dehors de l'Angleterre, de l'Allemagne et éventuellement des Etats-Unis, des catholiques ne parlent ou n'écrivent que rarement avec une vraie compétence des Eglises non catholiques? Nous ne pouvons supposer de sa part une discrimination aussi contraire aux faits en ce qui concerne des pays comme la France, la Belgique, les Pays-Bas, la Suisse, pour ne citer que ceux-là, ou des Eglises comme les Eglises Orthodoxes. Reste donc à interpréter ses dires en ce sens que, en Angleterre par exemple, des convertis de l'anglicanisme seraient plus capables que des catholiques de souche de donner une vue « intérieure » de la communauté qu'ils ont quittée. Mais affirmer cela sans autre, c'est ne pas tenir compte de l'expérience spirituelle d'un grand nombre de convertis qui, précisément parce qu'ils ont, au prix de mille difficultés et de lourdes souffrances, franchi la barrière, ne sont plus, psychologiquement, en mesure de présenter objectivement la communion chrétienne dont ils se sont séparés.

Quelques pages plus loin (pp. 155-156), l'auteur s'efforce de montrer que, la définition dogmatique de l'Assomption de la Sainte Vierge ne faisant qu'entériner la foi des catholiques, elle apparaît à tort aux frères non catholiques comme un obstacle de plus à la réunion. Il ne se pose pas la question de savoir si, la question de doctrine étant sauve, le fait même de la dogmatisation par le Souverain Pontife ne soulève pas un problème œcuménique. Passer à côté de cette interrogation, c'est ignorer un aspect très important de la sensibilité orthodoxe, comme de la sensibilité anglicane ou protestante.

Enfin, pour le P. Leeming, « le *Saint-Office* correspond à peu près à la commission *Foi et Constitution* du Conseil œcuménique » (p. 26). Là encore, dans cette approximation qui fera sourire, ne faut-il pas déceler une méconnaissance grave du caractère propre du Conseil œcuménique et de sa commission *Foi et Constitution*? Certes, comme le *Saint-Office*, la commission *Foi et Constitution* s'occupe de questions doctrinales. Mais au-delà de cette ressemblance extérieure, la façon de faire est toute différente. Le *Saint-Office juge* de la foi et de tous les délits impliquant une erreur doctrinale. *Foi et Constitution poursuit des recherches* sur les questions de foi, de constitution et de liturgie. Il y a là une différence fondamentale qui suffit à spécifier et à distinguer très nettement le travail de chacun de ces deux organismes.

Par ailleurs la documentation du P. Leeming, pour abondante qu'elle soit, offre d'étonnantes lacunes : elle est à peu près exclusivement de langue anglaise. Dans la bibliographie qui clôt le volume, sur environ 275 titres de livres et d'articles, il n'y en a que quelques unités en langue allemande ou traduits de l'allemand et une vingtaine environ en langue française ou traduits du français : c'est très peu, même si l'on tient compte du fait que la presque totalité de la littérature du Conseil œcuménique est rédigée en langue anglaise. Dans la liste des périodiques offrant un intérêt œcuménique, donnée page 317, on est stupéfait de trouver, pour la Belgique, *Irénikon* seulement, pour l'Allemagne, *Una sancta* seulement.

pour la France *Vers l'unité chrétienne* seulement (la revue *Istina*, pourtant citée ailleurs, n'est même pas mentionnée dans cette liste récapitulative!), alors que pour l'Angleterre figurent *The Eastern Churches Quarterly*, *Blackfriars*, *The Downside Review*, *The Month* et *The Clergy Review*. Il y a là pour le moins un manque d'équilibre!

Notons aussi que le seul organisme catholique de travail œcuménique dont le P. Leeming parle longuement est *Unitas* : il en est question dès l'introduction (p. IX : l'attitude correcte pour un catholique est celle de l'association romaine *Unitas*); l'Église catholique lui a donné des signes remarquables d'approbation (p. 166); à la célébration, en 1955, de son dixième anniversaire prirent part de nombreux cardinaux, dont le P. Leeming donne la liste (pp. 262-264); enfin les statuts de cet organisme figurent dans un appendice (pp. 288-289). Par contre, des centres aussi actifs et aussi connus que Chevetogne, Niederaltaich ou Istina ne figurent même pas à l'index! N'y a-t-il pas là aussi un déséquilibre?

Dans le même ordre d'idées enfin, il nous a semblé (sauf erreur de notre part) que nulle part la *Conférence catholique pour les questions œcuméniques* n'était seulement mentionnée. Le manque de temps et de place (cf. note 1, p. 167) ne suffit pas à justifier ce silence.

Ce qui vient d'être dit ne signifie pas que nous n'apprécions pas réellement un certain nombre des réflexions de l'auteur : par exemple ce qu'il dit de l'unité et de l'uniformité (pp. 251 sq.) ou du langage (pp. 188 ss.), etc. Nous nous sentons réellement d'accord avec plusieurs de ses affirmations. Mais ces accords partiels ne suppriment pas un malaise. Essayons de le préciser.

Les raisons d'un malaise.

Nous partirons d'une citation du P. Leeming. Commentant un texte de l'évêque L. Newbigin, notre auteur écrit : « Un catholique hésite à dire que les communautés séparées manquent seulement d'être des Eglises « au plein sens » du mot comme si des communautés pouvaient être des « Eglises » en un sens partiel, ou « moins plein », ou « moins vrai »; mais l'expression « nos frères séparés », utilisée par les catholiques romains dans des prières publiques et privées et très généralement dans la discussion, est une expression meilleure, montrant un réel sentiment d'affection et approchant la vérité de plus près que les formules abstruses proposées par les théologiens à la recherche d'une minutieuse précision doctrinale sur « l'appartenance à l'Eglise » (p. 280).

L'expression « nos frères séparés » est, en effet, tout à fait digne d'être utilisée et même valorisée. Mais que signifie-t-elle au juste? N'y a-t-il pas plusieurs manières de la comprendre?

Ne peut-on l'entendre d'abord en un sens individualiste, l'accent étant mis sur la situation *personnelle* de chacun des chrétiens séparés vis-à-vis de l'Eglise catholique, ceci aux dépens d'un examen de la situation *ecclésiastique* des communautés séparées comme telles vis-à-vis de l'unique Eglise? N'est-ce pas cette accentuation individualiste qui ressort d'abord du texte du P. Leeming cité plus haut?

Un autre élément compose d'ailleurs avec celui-ci : en valorisant

l'expression « frères séparés » ne veut-on pas insister aussi sur le caractère courtois, bienveillant, aimable, « charitable » d'une formulation dont les contours restent un peu flous et dont on ne cherche pas trop à cerner le contenu théologique ?

Cette double accentuation individualiste et « charitable » nous paraît rester en deçà du véritable problème œcuménique de notre époque et d'ailleurs ne pas rendre compte en vérité de l'expression « frères séparés ».

En effet, en ce qui concerne le premier point, si le salut des non-catholiques est un problème, la valeur ecclésiale des communautés séparées en est un autre. Il y a longtemps que la théorie catholique est, pour l'essentiel, au clair sur le premier de ces problèmes. Ne voir que lui est aujourd'hui pour le moins anachronique. C'est sur le second de ces problèmes que les théologiens catholiques ont à réfléchir à l'heure actuelle. Et ils doivent le faire précisément en extrayant de l'expression « frères séparés » la théologie solide qu'elle contient.

Si nous sommes « frères », nous sommes unis par des réalités bien plus profondes qu'une « grande bonne volonté et la dévotion au Christ », dont parle le P. Leeming (p. 215). La vraie théologie des « frères séparés » s'efforce de faire l'inventaire de cette communion radicale bien que tronquée. Elle prend acte de la réalité d'un unique baptême et d'une unique foi au Christ sauveur incorporant initialement tous les chrétiens à la seule et unique Eglise, et en faisant donc au sens fort des *frères* en Jésus.

A partir de ces réalités il faut bâtir la théologie de cette « situation anormale » dont parle encore le P. Leeming (p. 215), car cet état anormal de la *séparation* des *frères* est notre fait depuis des siècles et peut-être pour des siècles encore, hélas !

Ce faisant on ne tend pas à aligner la théologie de l'Eglise sur une situation concrète; notre auteur a raison (p. 216) : c'est la situation qui doit être alignée sur la théologie (nous dirions : la doctrine ou le dogme) de l'Eglise. Mais l'on s'efforce de prendre conscience et de rendre compte théologiquement de ce fait profondément *anormal* que des valeurs ecclésiales se trouvent visiblement en dehors de la véritable Eglise. Ceci ne vise pas du tout, comme le craint le P. Leeming (p. 257), à fixer ces valeurs ecclésiales dans leur état de séparation et donc à éterniser une situation qui doit disparaître, mais à lui chercher des solutions adéquates. Devant un problème aussi délicat et aussi neuf, les théologiens qui se sont essayés jusqu'à présent à lui fournir une solution n'ont pas apporté de lumières très éclairantes : nous le concédons volontiers. Mais c'est cependant de là qu'il faut partir. Non pas pour en rester à une juxtaposition de positions différentes, mais pour avancer ensemble.

Œcuménisme et apologétique.

Car l'œcuménisme doit aller au-delà d'une apologétique, fût-elle courtoise. Il est même radicalement *autre chose* que l'apologétique. Il n'y a pas d'œcuménisme, en effet, en dehors d'un dialogue plaçant face à face deux interlocuteurs : deux interlocuteurs qui *existent* l'un et l'autre et qui se mettent en question, qui se soumettent à la question l'un l'autre.

Avec charité naturellement, mais animés en même temps d'un désir vigoureux de vérité.

Se laisser questionner par l'autre, ce n'est en aucune façon abandonner son être propre. C'est bien au contraire se présenter tel qu'on est, mais dans une ouverture au dialogue. D'ailleurs ce dialogue même joue le rôle de feu purificateur et fait le tri, en nous, entre les pseudo-richesses qui s'écroulent et les vraies valeurs, qui en ressortent transfigurées.

L'œcuménisme présuppose la prise en considération sérieuse de ce que les Eglises ont à se dire les unes aux autres. Et ceci peut valoir même pour l'Eglise catholique. Nous prendrons, pour illustrer notre pensée, deux exemples relativement symétriques : la proclamation du dogme de l'Assomption par le pape Pie XII et la consécration de femmes prêtres dans l'Eglise luthérienne de Suède.

A propos du premier de ces deux cas, on peut raisonner comme le P. Leeming : la foi catholique porte en elle la croyance en l'Assomption; la proclamation du dogme a l'avantage réel de faire connaître encore plus clairement ce que l'Eglise catholique est; cette dogmatisation, source de clarté, doit donc — paradoxalement — favoriser la réunion des chrétiens. De même, pourrions-nous raisonner : la théologie luthérienne de l'Eglise de Suède est ouverte à la possibilité d'une consécration pastorale des femmes. Qu'elle entérine la chose, c'est bien, car le luthéranisme sortit ainsi tous ses effets : même si ces derniers sont objectivement mauvais (et le sacerdoce des femmes est mauvais aux yeux d'un catholique comme la dogmatisation de l'Assomption est mauvaise aux yeux d'un protestant), il y a là une œuvre de clarté qui ne peut pas nuire à l'œcuménisme, mais au contraire le faciliter. Le P. Leeming, qui ne parle pas du drame des femmes prêtres dans l'Eglise de Suède, tient cependant un raisonnement un peu semblable à celui que nous venons de proposer, à propos de l'anglo-catholicisme et en particulier à propos du fameux rapport *Catholicity*. On critique les formules ambiguës de ce document? Mais c'est à tort, estime-t-il, puisque ce texte émane d'une Eglise dont la foi est précisément mal définie et ambiguë. *Catholicity* est donc un rapport utile pour le rapprochement des chrétiens, car il donne une image fidèle de la communauté — ou d'une partie de la communauté — dont il est issu.

Ne peut-on se demander si les positions que nous venons de schématiser trop rapidement — et qui ne sont pas, est-il besoin de le préciser, le fait du seul P. Leeming — ne tendent pas à nier à la base la valeur réelle de l'œcuménisme, à méconnaître que les Eglises ont des questions à se poser les unes aux autres? L'Eglise luthérienne de Suède n'aurait-elle pas mieux fait, *du point de vue œcuménique*, de tenir un compte plus ferme de l'opinion des Eglises « catholiques », au moment où elle a ouvert le dossier de l'ordination des femmes? Et, en saine théologie catholique, il n'est pas impossible de poser au moins la question de l'opportunité *œcuménique* de la dogmatisation de l'Assomption, en particulier dans l'état actuel de séparation entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Cette remarque ne met en cause ni le dogme lui-même, bien sûr, ni même les raisons d'opportunité qui ont été données par le Souverain Pontife (en particulier une revalorisation chrétienne de la chair et un rappel des valeurs profondes de pureté et de chasteté dans un monde sexualisé à l'extrême,

ainsi qu'un affermissement de la foi en la résurrection ; elle suggère que d'autres raisons encore pourraient ou devraient entrer en ligne de compte si l'Eglise catholique, sans se renier aucunement elle-même, acceptait un véritable *dialogue* avec les communautés séparées d'elle.

Un dialogue n'est qu'un dialogue : après comme avant lui, l'Eglise catholique, guidée par l'Esprit saint, reste libre de choisir sa voie. Mais ne serait-il pas déjà très important qu'elle ait pu écouter ce que, par la bouche des « autres », l'Esprit saint lui-même peut-être avait à lui dire ?

Est-il nécessaire, pour éviter les équivoques, d'insister sur la perspective qui est la nôtre ici ? Nous ne nous situons pas au plan de la foi et des définitions dogmatiques comme telles, mais à celui de l'opportunité pastorale; nous envisageons la marche difficile de l'Eglise dans le quotidien et le contingent de l'histoire, sur des routes où elle ne peut pas ne pas croiser les quatre cent millions de chrétiens qui n'appartiennent pas à sa communion bien qu'ils portent sur le front le nom du Christ.

Si l'œcuménisme, compris de façon *réaliste*, doit amener toutes les communautés chrétiennes à tenir compte des autres et à se laisser questionner par elles, à plus forte raison cela est-il vrai pour les individus. Remplacer aujourd'hui la polémique virulente par une courtoise coexistence et une souriante apologétique est bien, mais c'est radicalement insuffisant. Il faut aller beaucoup plus profond. La « remise en ordre de la maison » dont parle volontiers le pape Jean XXIII comme d'une opération préliminaire s'imposant à l'Eglise catholique — c'est l'objet propre du prochain concile — avant que puisse être abordé par elle en lui-même le difficile problème de la réunion des chrétiens, ne devrait-elle pas commencer par un sérieux ré-examen de positions théologiques trop facilement considérées par certains comme définitivement « reçues » ? Voilà, nous semble-t-il, où se situe le véritable œcuménisme et à quoi doit pouvoir conduire un constant et loyal dialogue avec nos frères séparés.

Peut-être n'avons-nous pas su lire : mais le travail du P. Leeming, malgré ses réels mérites, ne nous paraît pas aller jusque-là. Il est baigné d'un esprit irénique dont une citation des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola donne excellemment le ton : « On doit présupposer que tout homme vraiment chrétien doit être plus disposé à justifier une proposition obscure du prochain qu'à la condamner. S'il ne peut la justifier, qu'il sache de lui comment il la comprend; et s'il la comprend mal, qu'il le corrige avec amour; et si cela ne suffit pas, qu'il cherche tous les moyens convenables pour le mettre dans la voie de la vérité et du salut » (p. 182). Mais nous n'avons pas l'impression que l'étude entreprise sur le mouvement œcuménique, ses organes, ses manifestations, ses réalisations, ait véritablement enrichi ou au moins marqué la pensée et la réflexion de notre auteur, pour l'amener à poser le problème de la réunion des chrétiens sous un jour nouveau. Pourtant le véritable œcuménisme ne doit-il pas être un fait neuf ? Et le théologien catholique, tout en restant très fermement ancré sur le roc de sa foi, ne doit-il pas accepter l'invitation qui lui est faite de se livrer à un ré-examen sérieux et loyal des schèmes mentaux par lesquels il a coutume de l'exprimer ? Il ne s'agit pas de biaiser avec la vérité mais au contraire de parvenir à en donner une expression à la fois plus précise et plus exacte.

Sur la confirmation

J.-V. Pollet, O.P.

Lukas Vischer : *La Confirmation au cours des siècles. Contribution au débat sur le problème de la Confirmation*. Traduction française de J. Carrère (*Cahiers théologiques*, 44). Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, gr. in-8°, 89 pp.

Le sous-titre de ce volume en indique l'intention. L'auteur repasse l'histoire de la confirmation à travers les âges, en vue de trouver une solution au problème qu'elle pose à cette heure. En fait, les considérations d'ordre pastoral prévalent dans le dernier chapitre et font oublier les développements antérieurs : ce sont elles, plutôt que les raisons d'ordre historique ou dogmatique, qui déterminent l'idée que l'auteur se fait de ce rite et l'importance qu'il lui attribue dans la vie de l'Église. Ses conclusions tiennent donc en peu de mots : la confirmation doit être dépouillée de son caractère sacramentel, c'est là une acquisition définitive de la Réforme; elle ne doit pas être conçue comme le complément du baptême ni comme la conclusion de l'enseignement religieux dispensé aux baptisés, mais plutôt comme une invitation à participer à la cène. Reprenant une suggestion de M. Thurian, il voit également en elle le signe d'une consécration plus effective du fidèle pour le service dans l'Église et dans le monde.

Cette brochure est intéressante à plus d'un titre. Elle montre que le radicalisme de la Réforme à l'égard de la confirmation est plus apparent que réel. En fait, il s'agit alors de substituer un rite à un autre plutôt que d'abroger purement et simplement le rite existant, preuve que celui-ci répondait bien à une nécessité permanente de la vie chrétienne et ecclésiale. L'auteur passe en revue les interprétations données au rite nouveau successivement par la Réforme, le piétisme, l'Aufklärung, etc., jusqu'à nos jours : au cours de ces trois siècles, la pensée protestante s'est efforcée de recouvrer un à un les aspects de la confirmation traditionnelle, parfois à son insu; une enquête plus poussée dans les siècles antérieurs eût suffi à le montrer, malheureusement cette brochure est ici un peu maigre; c'est ainsi qu'elle ne cite comme témoin de la pensée catholique au moyen âge que Raban Maur (pp. 24, 88). Le chapitre consacré au moyen âge ne concerne que l'aspect liturgique du rite; l'auteur ignore la notion théologique élaborée alors, d'après les Pères et les décisions des Conciles. Qu'il nous permette de le renvoyer à saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIª, q. 72, a. 2; a. 4, corps et

ad 3um; a. 5, corps et ad 1um, qui rencontre les préoccupations des modernes.

Du point de vue historique, l'auteur a bien vu la place qui revient à Bucer dans l'histoire de la confirmation protestante. Mais faute d'un recours aux sources (il ne cite aucun texte de lui), il a, à notre jugement, méconnu la pensée réelle de celui-ci (pp. 52-53). Il serait trop long de le montrer. Qu'il nous suffise d'indiquer que pour Bucer la confirmation est synonyme à la fois d'engagement du baptisé devenu adulte envers la communauté chrétienne et de consécration de tout son être à Dieu et au Christ. Ce dernier aspect (corrélatif de l'Église, règne du Christ) est sans doute le plus important. Aucune relation à la confession (Bucer ignore celle-ci, il ne connaît guère que la discipline publique ou excommunication). L'innovation proprement bucérienne est d'ordre rituel (plutôt que sacramentel); elle consiste dans l'adjonction de l'imposition des mains qui confère à la cérémonie cette solennité que déjà préconisait Erasme (Bucer dépend de lui plus que de Luther), en même temps qu'une note apostolique. Mais Bucer était loin de lui attribuer valeur sacramentelle : il tenait avant tout à la liberté du don de l'Esprit et se refusait à en lier la communication à un geste quelconque. Bref, il n'est pas parvenu, pas plus que la tradition protestante postérieure, à « objectiver » le rite; celui-ci est toujours pris du côté du sujet et en relation avec ses dispositions; d'où le grave souci de « sincérité » qui tourmente les modernes (pp. 79 ss.). Dans les considérations parfois excellentes qu'on nous propose, nous n'avons toujours affaire qu'à l'envers du sacrement; d'où sans doute ces corrections et réadaptations successives. Ajoutons que chez Bucer la confirmation est à mettre en relation avec la notion qu'il a de l'Église, comme avec la lutte contre l'anabaptisme (tout en admettant la *Volkskirche* liée au baptême des enfants. Bucer poursuit sans cesse l'idéal d'une Église communauté de pratiquants (au plan théologique, d'élus). Si cependant il se raproche de la notion catholique de la confirmation, c'est par la manière dont il conçoit la justification. Celle-ci comporte croissance et perfectionnement dans le sujet : ici s'insère la confirmation, qui correspond à l'âge spirituel adulte.

Reste la question scripturaire. L'auteur nie le fondement scripturaire de la confirmation, c'est là sans doute la thèse principale de cet opuscule. Pour l'apprécier, il faut se rappeler qu'il en est des institutions autrement que des promesses et de leurs réalisations : si celles-ci se réclament d'un texte net de l'Écriture, ce n'est pas toujours vrai au même degré de celles-là. Qui pourrait présager le devenir historique des institutions à partir des humbles commencements ? Qui pourrait discerner dans leur première apparition toutes leurs virtualités et les linéaments qui ne se découvriront que plus tard ? Les sacrements d'institution divine n'échappent pas à cette loi, baptême et confirmation ont été se différenciant au cours des âges. L'Église a pris à leur égard de plus en plus conscience qu'elle avait affaire ici à des dons différents, quoique complémentaires, de l'Esprit, correspondant à des nécessités vitales corrélatives de la vie chrétienne et de l'Église elle-même. Que les doctrines professées sur la grâce et son développement dans le sujet, l'analogie de la vie animale et de la vie spirituelle, le rôle du chrétien dans le monde, etc., aient con-

couru à cette distinction, ce n'est pas en question. La seule question qui se pose est celle-ci : y a-t-il place dans le Nouveau Testament pour cette distinction ? Mieux, ne découvre-t-on pas dans les témoignages scripturaires cités un point d'attache pour cette distinction ? La tradition catholique l'a pensé, et nous ne croyons pas que M. Vischer l'ait suffisamment réfutée. Que vaut ici le littéralisme biblique auquel il paraît attaché ? Il est difficile en parlant de Jeanne d'Arc de faire abstraction du fait qu'elle a été brûlée.

De même, en parlant d'une institution même sacramentelle, est-il difficile de faire abstraction de son devenir et de vouloir ramener à ses origines, attestées par des textes fragmentaires, soustraits à la perspective historique. Mais il s'agit là de principes herméneutiques qui dépassent le cas de la confirmation et le cadre d'une recension.

Quelques inadvertances : p. 52, n. 1 : lire *Leyde*, au lieu de *Lyon*; p. 56, n. 1 : lire *le Livre*.

Archéologie chrétienne en Tchécoslovaquie

PAUL DE VOOGHT

J. CIBULKA : *Velkomoravsky kostel v Modré u Velehradu a začatky krestanstvi na Moravě* (Monumenta archeologica, acta praehistorica, protohistorica et historica instituti archeologici academiae scientiarum bohemoslovenicae, t. VIII). Prague, 1958.

Volume considérable d'une haute qualité scientifique, abondamment illustré de dessins et de photos. Au texte tchèque fait suite un résumé détaillé en allemand. A la fin du volume on trouve une bonne table des matières et des noms. Il s'agit de l'église de Modrá, près de Velehrad en Moravie, dont les fondations ont été mises au jour en 1911 et 1953. L'église de Modrá date du début du IXe siècle. Elle est un témoin d'une importance unique du christianisme en Moravie avant l'arrivée des saints Cyrille et Méthode. M. Cibulka retrouve le prototype de l'église de Modrá dans une église monastique, construite au VIe siècle à Glastonbury en Angleterre. Les moines celtiques, irlandais et écossais, voyagèrent beaucoup sur le continent. Ils bâtirent dans leur style, à eux, où ils entrèrent en contact avec des populations païennes. Sous Charlemagne, la Moravie fut gagnée au christianisme par des missionnaires venus de Bavière. Ils y construisirent l'église de Modrá dans le style que les Celtiques leur avaient appris... Je simplifie énormément. Que peut-on faire d'autre dans une brève recension ? L'étude de M. Cibulka est l'histoire, à la fois, d'un style architectural et de l'époque protohistorique du christianisme en Moravie. Elle fait grand honneur à la science tchécoslovaque.

Cum permissu superiorum.

Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). *Le Gérant* : J. DUMONT.

D. L., 1er trimestre 1961. — Imprimeur, n° 2.407.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Communauté française	15 NF
Etranger	18 NF
Abonnement de soutien	20 NF
Le numéro	5 NF

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Etudes « Istina »;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

Allemagne : W. E. Saarbach G.M.B.H., Gereonstrasse 25-29, Köln, 1, Postfach.
Dokumente-Verlag, Weingartenstrasse 8, Offenburg, Baden.
Espagne : Libreria INSULA, Carmen 9, Madrid.
Grande-Bretagne : Parker and Son, 27 Broad Street, Oxford.
Duckett, 140 Strand, Londres W. C. 2.
Grèce : Bureau de la Bonne Presse, 2, rue Sina, Athènes.
Norvège : Librairie Jacob Dybwad, Stortorvet 2, Oslo.
Pays-Bas : H. Coebergh, Ged. Oude Gracht 74, Haarlem.
N. V. Martinus Nijhoff, 9 Lange Voorhout, La Haye.
Suède : A. B. Lundequitska Bokhandeln, Uppsala.
Liban : Librairie Saint-Paul, Harissa.
Librairie de l'Humanisme, Boîte postale 556, Beyrouth.
Canada : Periodica, Inc. 5090 avenue Papineau, Montréal 34.
Etats-Unis : Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th. Street, New York (N. Y.)
Rép. Argentine : Officia del Libro Frances, Talcahuano 850, Buenos Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : Du problème au mystère 129

CHRETIENTES ORIENTALES

M.-J. LE GUILLOU, o. p. : Aux sources des mouvements spirituels de l'Eglise Orthodoxe de Grèce : II. Eglise et Etat au XIXe et au XXe siècle 133

Documents :

Le statut de l'Eglise Orthodoxe de Grèce. Loi organique de l'Eglise autocéphale de Grèce (1923) 153

Chronique bibliographique :

Revues Orthodoxes de Roumanie, de Tchécoslovaquie, de Yougoslavie 173

RUSSIE ET CHRETIENTE

Chronique bibliographique :

Revue du Patriarcat de Moscou 184

ORIENT ET OCCIDENT

Chronique bibliographique :

Le Concile de Florence (Thomas COWLEY, o. p.) 189

Document :

Contacts œcuméniques entre Orthodoxes et Protestants en Allemagne (Fr. HEYER, *év.*) 195

PROBLEMES DE L'ŒCUMENISME

André RASK, o. s. b. : Le ministère néo-testamentaire et l'exégèse suédoise 205

Fr. BIOT, o. p. : Les mariages mixtes en Allemagne 233

Chronique bibliographique :

De la méthode œcuménique (René BEAUPÈRE, o. p.) 247

Sur la confirmation (J.-V. POLLET, o. p.) 254

Archéologie chrétienne en Tchécoslovaquie (Paul DE VOOGHT) 258